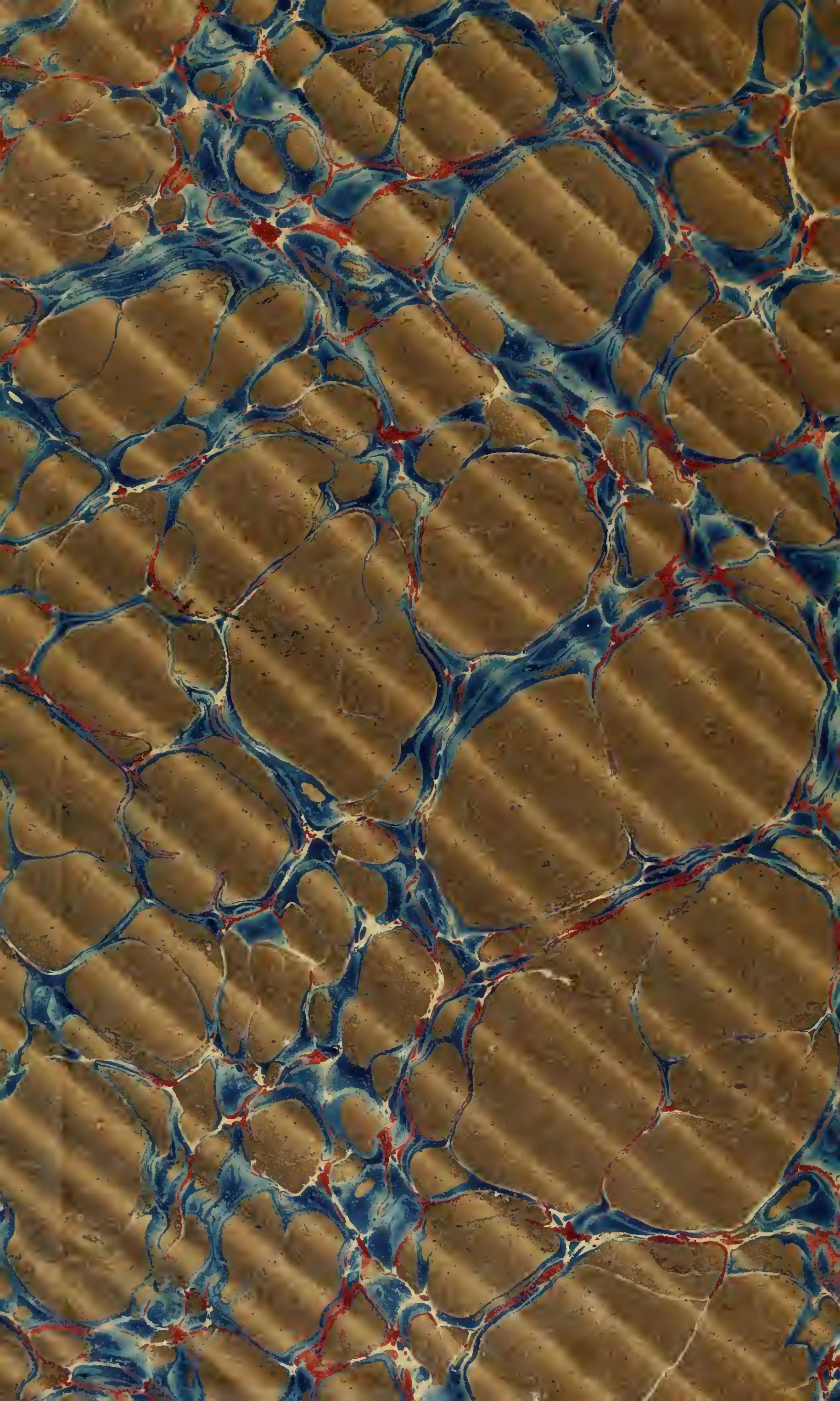
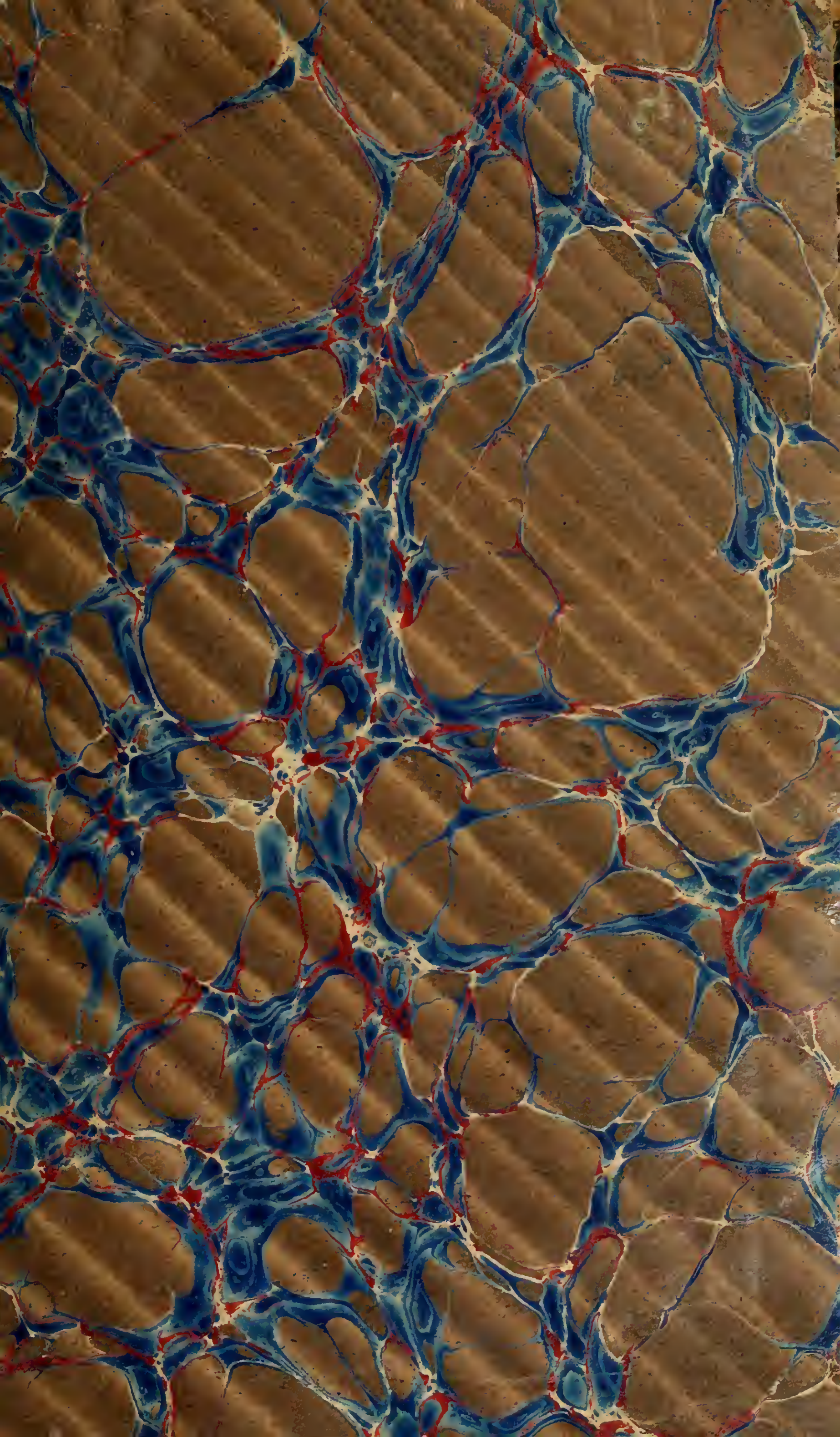

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01165737 6
UNIV. OF
ORONTO
LIBRARY





CRITIQUE

DES

SYSTÈMES DE MORALE

CONTEMPORAINS

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Philosophie de Platon. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques et par l'Académie française. 2 vol. in-8°. (G. Baillière.) 16 fr.

La Philosophie de Socrate. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 2 vol. in-8° (G. Baillière.) 16 fr.

La Liberté et le Déterminisme, deuxième édition. 1 vol. in-8°. (G. Baillière.) 7 fr. 50

Le second Hippias de Platon et les arguments socratiques contre le libre arbitre. 1 vol. in-8°. (G. Baillière.) 2 fr.

Histoire de la philosophie, troisième édition. 1 vol. in-8°. (Delagrave.) 6 fr.

Extraits des grands philosophes. 1 vol. in-8°. (Delagrave.) 6 fr.

L'Idée moderne du droit, deuxièmé édition. 1 vol. in-8°. (Hachette.) 3 fr. 50

La Science sociale contemporaine. 1 vol. in-18. (Hachette.) 3 fr. 50

Principes élémentaires de la Physiologie scientifique. 1 vol. in-8°. (E. Belin.) (En préparation.)

CRITIQUE

DES

SYSTÈMES DE MORALE

CONTEMPORAINS

PAR

Alfred FOUILLÉE

MORALE ÉVOLUTIONNISTE. MORALE POSITIVISTE. MORALE INDÉPENDANTE.
MORALE KANTIENNE ET NÉO-KANTIENNE. MORALE PESSIMISTE. MORALE SPIRITUALISTE.
MORALE ESTHÉTIQUE ET MYSTIQUE. MORALE THÉOLOGIQUE.



DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1887

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE Ve EUGÈNE BELIN ET FILS

PRÉFACE

« Il est facile de prêcher la morale, a dit Schopenhauer, difficile d'en établir les fondements. » La crise actuelle de la morale en est la preuve. Tout est remis en question ; aucun principe ne paraît encore solidement établi ou du moins à lui seul suffisant, ni celui de l'intérêt personnel, ni celui de l'utilité générale, ni celui de l'évolution universelle, ni l' « altruisme » des positivistes, ni la *pitié* et le nouveau *nirvâna* des pessimistes, ni le devoir des Kantiens, ni le bien en soi et transcendant des spiritualistes ; la morale du libre arbitre et de l'obligation semble près de disparaître pour faire place à la « physique des mœurs », soit individuelle, soit sociale. On a écrit jadis des pages émouvantes pour montrer comment les dogmes religieux finissent ; on pourrait en écrire aujourd'hui de plus émouvantes encore sur une question bien plus vitale : — *Comment les dogmes moraux finissent*. Le devoir même, sous la forme suprême de l'impératif catégorique, ne serait-il point un dernier dogme, fondement caché de tous les autres, qui s'ébranle après que tout ce qu'il soutenait s'est écroulé ?

Pour sortir de cette crise, nous croyons qu'il faut pratiquer une méthode absolument sincère ; on pourrait l'appeler le doute méthodique en morale. Un scepticisme provisoire, ou plutôt une méthode *critique* au vrai sens de ce mot, est nécessaire ici non moins qu'ailleurs pour fonder la science, — la science de nos ignorances comme celle de notre savoir possible. Kant a annoncé et commencé la critique de la raison pratique, de la moralité ; nous verrons qu'à vrai dire il ne l'a

pas faite ou achevée. A son exemple, on a souvent critiqué les principes empiriques de la morale; mais on n'a fait qu'une critique incomplète de ses « principes purs et rationnels », notamment du *devoir* et de la *loi*. Les sceptiques confondent tout et veulent tout détruire. L'empirisme anglais et le positivisme français ne réfutent qu'un « intuitionnisme » superficiel et ne comprennent pas toujours le problème posé par Kant, ni même, plus généralement, le problème moral. L'évolutionnisme d'Herbert Spencer, dans sa théorie de l'Inconnaissable, va d'abord beaucoup trop loin, plus loin que Kant lui-même : il admet que l'Inconnaissable est donné dans notre conscience comme une *réalité*, non pas seulement comme une *possibilité* problématique; puis, par une véritable inconséquence, Herbert Spencer ne fait plus la moindre place, dans sa morale, à la conscience de cette « réalité absolue » qu'il a si facilement admise; il ne se demande pas même si une telle idée, en tant qu'idée, ne pourrait exercer au moins une influence restrictive et limitative sur les motifs sensibles. Ou c'est la métaphysique de l'évolutionnisme, ou c'est sa morale qui est en défaut chez Herbert Spencer; toujours est-il que l'une ne cadre point avec l'autre. Quant aux spiritualistes, ils critiquent à la fois, d'une manière superficielle, l'évolutionnisme des écoles nouvelles et le formalisme de Kant; ils ne voient pas qu'ils sont formalistes eux-mêmes, sans en avoir le droit, dans leur théorie du devoir. De leur côté, les écoles « criticistes, » critiquent toute chose hormis le devoir, et finissent par croire parce qu'elles veulent croire : *sit pro ratione voluntas*. Enfin d'autres philosophes, à des points de vue différents, Feuerbach, Czolbe, Schopenhauer et ses disciples, ont ébauché une critique de l'impératif catégorique, mais, comme on le verra, incomplète, souvent passionnée, mal éclairée sur le vrai point du débat. La critique de la moralité reste donc à faire.

Beaucoup d'éléments précieux de cette critique sont dispersés dans les systèmes de morale contemporains; aussi avons-nous cru que l'examen de ces systèmes était la première tâche à accomplir. De plus, critiquer les diverses doctrines

morales, c'est aussi critiquer les divers aspects de la raison pratique, ses différents motifs et mobiles, les uns empiriques, les autres représentés comme « purs » et *a priori*. De là, selon nous, la nécessité de soumettre ces systèmes à l'examen, non pas en tant que systèmes individuels, mais comme vivantes expressions des principales thèses possibles en morale.

Nous essayerons de développer les diverses doctrines de manière qu'elles représentent les positions *logiques* de la pensée et la gradation de ses points de vue successifs. Les écoles philosophiques peuvent se diviser en deux classes : les unes s'en tiennent à la *physique des mœurs*, c'est-à-dire à la partie purement psychologique, physiologique et sociologique de la morale; les autres, remontant aux principes et aux causes, s'efforcent d'établir ce que Kant appelait la *métaphysique des mœurs*. Parmi les premières, les écoles utilitaires et évolutionnistes ramènent tout, même l'altruisme et la sympathie, au plaisir et à l'intérêt comme première base, comme point de départ de l'évolution ultérieure (1). La morale positiviste française, au contraire, semble admettre à la fois deux principes primitifs, l'égoïsme et l'altruisme, qu'elle accepte un peu à l'aveugle : elle ne s'efforce pas, comme l'école anglaise, de ramener expressément et scientifiquement le second au premier (2). Enfin la « morale indépendante » se flatte de fonder une *dignité* et un *devoir* différents de l'égoïsme ou de l'altruisme, mais purement psychologiques et indépendants de toute métaphysique; sa psychologie des mœurs, bien examinée, n'en rentre pas moins elle-même dans la simple physique des mœurs (3). A côté de ces écoles purement expérimentales, ou qui du moins croient être telles, subsistent les écoles dites rationnelles et métaphysiques. On peut les subdiviser elles-mêmes en deux groupes : celui des néo-kantiens, partisans de la *critique,* et celui des dogmatistes. La morale des néo-kantiens, avec son impératif catégorique portant uniquement sur la forme universelle des inten-

1. Voir livre premier.
2. Voir livre deuxième.
3. Voir livre deuxième.

tions, est, comme nous le verrons, une morale *formelle* à divers degrés, reposant sur une *forme* acceptée elle-même sans critique en vertu d'un nouveau dogmatisme ; leur métaphysique est aussi toute formelle et ne devient objective que par la morale même, qui à son tour la présuppose à l'état de quintessence : leur critique se tourne en foi (1). En face des criticistes de toute sorte subsistent encore les dogmatistes. Le dogmatisme spiritualiste se croit débarrassé de tout formalisme et, en somme, nous le verrons aboutir également à un devoir purement formel qu'il ne peut justifier, en même temps qu'à des mystères sans explication (2). Le panthéisme, le monisme pessimiste des disciples de Schopenhauer, le mysticisme optimiste des platoniciens, des péripatéticiens, des leibniziens, aboutissent de leur côté à un dogmatisme métaphysique désormais insoutenable (3).

Ce sont surtout les lacunes et les imperfections de ces différents systèmes que nous nous proposons de rechercher avec soin dans ce volume, en résistant aux séductions mêmes qu'ils pourraient offrir. Il resterait à construire après avoir ainsi critiqué par doute méthodique ; il resterait à entreprendre le triage des matériaux périssables et de ceux qui semblent dignes de subsister dans la morale future, à les disposer dans l'ordre le plus rationnel et à en faire la synthèse, à y ajouter enfin, s'il est possible, des éléments nouveaux de solution. Nous espérons aborder un jour ce difficile travail, qui serait comme la seconde partie, plus positive que la première, d'une critique des bases de la moralité. Peut-être ce suprême fondement du « bien moral », qu'on a présenté jusqu'ici comme une réalité absolue et déjà en possession de la pleine existence, est-il pour notre intelligence et notre volonté un pur idéal, sans être cependant pour cela, comme on l'a prétendu, une pure illusion. On n'a pas assez montré, selon nous, que les grandes idées directrices de notre pensée et de notre volonté sont des *forces* réelles, par le désir même qu'elles enveloppent

1. Voir livre troisième et livre quatrième.
2. Voir livre cinquième.
3. Voir livres sixième, septième et huitième.

et traduisent, comme par la tension motrice qui est la contre-partie physiologique de ce désir. Le spiritualisme fait correspondre les idées à des choses toutes *faites* et transcendantes : selon nous, elles correspondent à des choses qui *se font* et à un *devenir* immanent, dont elles renferment à la fois la formule intellectuelle et le ressort sensible. En transposant pour ainsi dire les conceptions supranaturelles dans les termes de la nature et de la conscience, on peut à quelques-unes laisser une certaine place en morale. Le point de départ est alors ce fait expérimental que nous avons *conscience* de nous-mêmes, et que nous concevons cependant les *autres* consciences et l'*univers*, mais sans pouvoir nous expliquer d'une manière adéquate ni le sujet conscient, ni l'objet pensé, ni la transition du sujet à l'objet. Qu'est-elle *en réalité*, cette conscience qui se pense en pensant le reste, cette conscience sur laquelle on a fait tant d'hypothèses, indivisible pour ceux-ci, divisible et composée pour ceux-là, fermée selon les uns, ouverte et pénétrable selon les autres, radicalement individuelle selon les uns, capable selon les autres de s'étendre à des sociétés entières, à des groupes de plus en plus vastes, et de se fondre ainsi avec d'autres consciences élémentaires dans une conscience commune et sociale ? C'est là le grand problème, car la conscience est *sui generis*, incomparable : étant le fond et la condition universelle de toute pensée par laquelle nous réduisons une chose à une autre pour l'expliquer, la conscience est elle-même *irréductible*. On ne peut pas la faire rentrer dans un *genre* supérieur, on ne peut pas non plus en marquer la *différence propre* avec d'autres choses du même genre, elle échappe aux fonctions essentielles de la compréhensibilité scientifique ; elle est donc la borne non pas transcendante, mais immanente, de la connaissance scientifique : au lieu de l' « Inconnaissable », nous donnons pour limite à la connaissance la connaissance même. De là le principe de la *relativité des connaissances*. De là aussi l'idéal que nous nous formons d'une conscience universelle qui envelopperait toutes les autres, d'une société universelle des consciences. Cet idéal est, lui aussi, immanent et dérivé de

l'expérience, dont il est le prolongement. Au point de vue moral, il est à la fois *restrictif* et *persuasif*. Il est *restrictif* de nos penchants égoïstes par cela même qu'il implique la limitation et restriction inévitable de nos connaissances, la non-adéquation de notre cerveau au monde, de notre conscience individuelle à la réalité universelle, ou, si l'on veut, à l'universalité des consciences. De cette limitation dérive la justice : *abstine et sustine*. En même temps l'idéal est *persuasif*, parce qu'il exprime une hypothèse sur ce que le monde devrait être, hypothèse qui nous excite à sa propre mise en œuvre, sous la forme de la fraternité : *aime et agis* (1). Au moyen de cet idéal immanent à la conscience, nous fondons ainsi tout ensemble la justice, et la fraternité. L'« altruisme » moral a son origine dans cette sorte d'altruisme intellectuel, de désintéressement intellectuel qui fait que nous pouvons *penser* les autres, nous mettre à leur place, nous mettre *en eux* par la pensée. La conscience, se projetant ainsi dans les autres êtres et dans le tout, se relie aux autres et au tout par une idée qui est en même temps une force. Cette considération nous semble nécessaire pour compléter, même au point de vue expérimental, les éléments de moralité qu'on a tirés du jeu des forces purement mécaniques, du jeu des intérêts, enfin des lois de la vie, des lois de la société et des lois de l'évolution. Nous acceptons tous ces éléments, mais nous les enveloppons, comme ils le sont de fait, dans la *pensée consciente de soi* et ouverte à *autrui*, vrai principe de la société universelle. Notre théorie nous semble par là égale à la totalité de l'expérience, y compris même la condition fondamentale de toute sensation et de toute expérience : la conscience. Nous acceptons donc tout le *réalisme* des écoles naturalistes, positivistes, évolutionnistes, et en même temps l'*idéalisme* des autres écoles, sans accepter en rien le dogmatisme métaphysique de ces dernières. En même temps nous échappons au dogmatisme moral des écoles criticistes : sans affirmer un « impératif catégorique » et transcendant contre lequel s'élèvent les résultats dubitatifs de la Critique même, nous complétons les motifs et

1. Voir livre huitième et conclusion.

mobiles concrets du naturalisme en y ajoutant tout ce dont une morale idéaliste a besoin : un principe immanent qui, d'une part, puisse *limiter* rationnellement l'égoïsme et, d'autre part, *exciter* rationnellement à la fraternité.

Il n'y a qu'un moyen d'en finir avec l'absolutisme pratique : c'est d'en finir avec l'absolutisme métaphysique, avec tout dogmatisme — qu'il soit matérialiste ou spiritualiste — qui prétendrait connaître le « bien en soi » (plaisir pour les uns, essence et divinité pour les autres). Un scepticisme raisonné sur ce point est infiniment supérieur au dogmatisme. Ce qu'est le bien *en soi,* et s'il y en a un, je n'en sais rien ; je sais seulement que je cherche le bonheur et que vous le cherchez, que je le veux et que vous le voulez ; que par conséquent nos volontés peuvent, sous ce rapport, se *vouloir* mutuellement comme nos consciences peuvent se *concevoir* mutuellement : voilà le principe ; cherchons donc ensemble à nos risques et périls, sans que l'un prétende imposer à l'autre ses façons de voir quand il y aura divergence. En d'autres termes, puisque nos pensées conscientes sont également limitées en ce qu'elles ne peuvent atteindre le dernier fond hypothétique de l'être et du bien, ou, s'il n'y a pas de fond, l'infinité de la série phénoménale, exprimons cette limite intérieure en limitant nos libertés par l'égale liberté d'autrui ; exprimons la commune limitation de nos consciences individuelles et de notre science par la limitation réciproque de nos volontés. Voilà la justice et le droit, voilà le seul libéralisme véritable, par lequel on se délivre à la fois du dogmatisme métaphysique et du dogmatisme moral. Dans la métaphysique, les dogmatisants qui prétendent sortir de la conscience pour atteindre l'absolu ressemblent à ce personnage allemand qui, tombé au milieu d'un étang, espérait s'en retirer lui-même en se tirant par les cheveux. Dans la morale, la seule loi absolue, c'est de ne jamais agir comme si l'on possédait certainement l'absolu. Et il y a deux manières d'empiéter sur l'égale *liberté* d'autrui, qui répondent aux deux manières de dépasser les limites vraies de notre pensée et de notre action : la première est l'empiètement de l'égoïsme, la seconde est l'empiètement de la charité.

L'égoïste agit comme s'il savait que le seul bien réel est son bien exclusif; la charité intolérante et violente agit à notre égard, de son côté, comme si elle savait que notre bien « absolu » est tel ou tel, comme si elle possédait dans le creux de sa main la formule positive de la vraie « *bonne* volonté », du vrai « bien universel et absolu ». Ce double empiétement est un double renversement des bornes de notre science, un double oubli du caractère essentiellement problématique et *relatif* qui appartient à ce qu'on nomme « l'absolu », au « bien en soi », aux objets de la métaphysique, au suprême idéal de l'intelligence et de la volonté. Etant tout hypothétique et *problématique*, l'idéal ne peut être, encore une fois, que *restrictif* d'une part, *persuasif* de l'autre : il n'est pas proprement *impératif*. S'il nous persuade de chercher ce qu'il y a de meilleur pour nous et pour les autres, c'est toujours sous cette condition que les autres seront d'accord avec nous pour l'accepter. Les bornes de deux propriétés sont sacrées : si l'un des propriétaires va chez l'autre et s'associe à l'autre, ce doit être avec son consentement. C'est ainsi que, sans invoquer les lois impératives, nous maintenons l'harmonie complète entre la spéculation et la pratique, entre les vraies restrictions de notre savoir et les vraies restrictions de notre activité. Agir à la fois en tenant compte de ce qu'on sait et de ce qu'on ignore, voilà la vraie sagesse ; pour cela, — Socrate avait raison de le dire, — il faut se connaître soi-même et prendre conscience de sa propre conscience. Toute idée d'un bien absolu n'étant qu'un problème, personne n'a le droit, ni rationnellement, ni socialement, d'agir comme s'il possédait la certitude objective ; il ne peut que s'abstenir à l'égard des autres quand les autres ne sont pas du même avis, ou agir avec leur concours quand ils se représentent de la même manière un idéal insaisissable à la science. C'est ce qui fait que l'attribution de l'infaillibilité soit à un homme, soit à une église, est à la fois la plus monstrueuse absurdité et la plus monstrueuse immoralité. Si le péché capital symboliquement attribué à Satan est l'*orgueil*, qui s'égale à l'absolu en méconnaissant les limites de l'intelligence, on peut dire que sur terre, tout

pape, tout despote est, fût-ce contre ses intentions, la plus fidèle image de Satan.

En conservant ce que les diverses doctrines expriment de réel ou de possible dans le domaine de l'esprit et de la nature, mais en attribuant à chacun de leurs principes sa valeur exacte et en l'affectant de son vrai signe dans l'équation des données de la conscience, on peut accorder satisfaction à ce que nos diverses tendances ont de légitime ; on peut enfin, tout en gardant le sens du réel, orienter nos tendances vers le plus haut idéal. Au lieu de considérer avec Kant les choses du temps comme les symboles esthétiques et moraux des choses éternelles, nous croyons au contraire que ce sont les choses éternelles, les « noumènes, » qui sont des symboles esthétiques et moraux, par lesquels nous ramassons en une sorte de foyer virtuel les rayons qui relient la réalité à notre pensée. Aussi est-il essentiel, par l'analyse des faits de la conscience et des faits de la nature, de bien concevoir le véritable idéal, de le placer où il est, non où il n'est pas, puis de déterminer avec exactitude, au moyen de l'expérience même, la série des moyens termes par lesquels on peut s'en rapprocher progressivement.

Cette idée d'évolution et de progrès fait la principale différence entre la doctrine des *idées-forces* et l'objectivité immédiate attribuée jadis aux idées mêmes par Descartes : *Cogito, ergo sum.* Descartes, d'un seul bond, passe de la pensée à l'être, du sujet à l'objet, de l'idée à la réalité. Il suit encore la méthode de l'ancienne ontologie, qu'il se flattait de renouveler. Mais ce passage de la pensée à l'âme pensante, comme le passage de l'idée de Dieu à la réalité de Dieu ou de l'idée du monde à la substance du monde, est un jeu logique qui n'atteint pas le fond des choses. Descartes travaille sur des notions transcendantes qui demeurent idées pures sans pouvoir s'objectiver elles-mêmes. En voulant tantôt identifier immédiatement l'idée et l'être, tantôt conclure de l'idée à l'être comme à sa cause éminente et antérieure (par exemple de l'idée du parfait à l'existence de la perfection), Descartes demeure enfermé dans le subjectif. Il manque un moyen terme entre l'idée et son

objet : c'est le mouvement, par lequel l'idée réalise son objet même et devient ainsi une force productrice. Les objets que Descartes plaçait avant les idées comme leurs causes, il faut, selon nous, les placer après les idées comme leurs effets. Descartes espérait fonder toute une philosophie sur la vertu logique de la pensée; nous croyons qu'on peut fonder toute une philosophie sur la force réelle et motrice, sur la puissance pratique de la pensée. Descartes disait : — Je pense, donc je suis; je pense Dieu, donc Dieu est; je pense les autres objets, donc ils sont; en un mot, j'ai les idées, donc déjà les choses existent. — Nous croyons qu'il faut dire : Je pense, donc je deviens; je pense une idéale bonté ou une société universelle, donc cette bonté idéale ou cette société devient; en un mot, j'ai les idées, donc j'ai le commencement des choses et le premier moyen de leur réalisation progressive. Le *moi* un, identique, impérissable et libre, le Bien parfait, infini, absolu et infiniment libre, les substances de toute sorte en possession de l'être et immobilisées dans leur éternité, ce sont là autant d'idéaux, une sorte d'Éden métaphysique, que Descartes avec Platon plaçait derrière nous, et qu'il faut placer devant nous. Pour affirmer l'objectivité de la pensée, Descartes faisait appel à je ne sais quelle véracité divine, à je ne sais quelle garantie de vérité qui se perdait dans les nues; pour montrer ce qu'on peut appeler l'*objectivation* de la pensée, nous faisons appel à une vérification expérimentale, à des faits d'observation psychologique et physiologique : les idées se vérifient en se réalisant elles-mêmes, car elles se réalisent dans la mesure de leur vérité. C'est ici le succès qui est la meilleure preuve, c'est la force de l'idée qui fait son droit. L'idéal moral n'est pas une pure chimère si je parviens à lui donner une existence, d'abord dans ma pensée, puis dans mes actions, qui ne sont que ma pensée continuée à travers mes organes et se propageant dans le monde extérieur. L'idée, étant l'action commencée, est efficace et productrice; la pensée humaine peut devenir par elle, au sein du déterminisme même, créatrice d'un monde nouveau. Un disciple de Descartes et de Platon tout ensemble a dit : « Dieu ne

pense pas les choses parce qu'elles sont, mais elles sont parce que Dieu les pense ; » c'est à l'homme qu'il faut appliquer cette parole : — Je ne pense pas l'idéal parce qu'il est, mais il est, ou plutôt il tend à être et à se réaliser progressivement parce que je le pense. Il obtient ainsi, dans ma pensée et dans celle d'autrui, une première réalisation qui, par la contagion d'une conscience à l'autre, peut devenir ultérieurement le moyen de sa réalisation dans la société et peut-être dans le monde.

S'il en est ainsi, il semble qu'on pourrait élever, en face des systèmes trop optimistes ou trop pessimistes qui se partagent les esprits, une doctrine plus conforme à notre vraie situation en face de la nature. L'optimisme et le pessimisme semblent excessifs chacun en son genre et ne donnent au « sentiment moral » qu'une satisfaction incomplète. Peut-être n'est-il pas impossible, en conformité avec le véritable esprit français et sans se perdre dans des spéculations transcendantes, d'opposer à la philosophie du désespoir comme à celle du contentement absolu ce que nous appellerions volontiers la « philosophie de l'espérance. » Un des premiers savants de l'Allemagne terminait un discours resté célèbre sur les limites de la science par cette formule d'humilité intellectuelle, — aveu un peu découragé d'ignorance invincible : « *Ignorabimus.* » — Les êtres intelligents que l'univers a produits (et l'homme n'est sans doute pas le seul) peuvent espérer, sans pour cela méconnaître les bornes de la pensée, de reculer toujours ces bornes ; ils peuvent espérer, par l'intermédiaire de la pensée même, qui est aussi une force immanente à la nature, de porter toujours plus loin la subordination de la nature à leur idéal moral et social, par conséquent le progrès de l'inférieur au supérieur. Si la devise de la science devant l'énigme des origines du monde est : *Ignorabimus*, la devise de la morale devant l'énigme des destinées du monde peut être : *Sperabimus*.

CRITIQUE

DES

SYSTÈMES DE MORALE CONTEMPORAINS

LIVRE PREMIER

LA MORALE DE L'ÉVOLUTION ET DU DARWINISME

La grande doctrine de l'évolution, appliquée par Darwin à l'origine et au développement des espèces, par M. Spencer à l'explication du monde intérieur comme du monde extérieur, ne doit pas seulement transformer l'histoire naturelle : elle ne peut manquer de produire une révolution dans la morale. Comment une nouvelle conception de la nature n'entraînerait-elle pas une nouvelle conception de l'homme ? C'est ce qu'on a compris tout d'abord en Angleterre. Outre le chapitre capital de Darwin sur ce sujet dans sa *Descendance de l'homme*, la nouvelle doctrine a inspiré le dernier et important ouvrage de M. Spencer. En France, on a surtout insisté sur les conséquences de la théorie évolutionniste dans l'ordre cosmologique et même métaphysique, moins sur les changements que le darwinisme entraîne dans les idées morales ou sociales. Cependant de récentes publications ont appelé les réflexions de tous sur ce grave problème. L'Allemagne n'est pas restée en arrière du mouvement général, et la morale darwinienne y a inspiré plus d'un écrit. L'*impératif catégorique* n'a plus aujourd'hui pour adeptes que les kantiens

orthodoxes ; ceux-ci, nouveaux stoïciens, demeurent seuls obstinément fidèles à l'idée du « devoir » absolu, au milieu de ce bouleversement des anciennes croyances morales qui paraîtra sans doute à nos successeurs une révolution plus considérable que toutes les révolutions religieuses accomplies jusqu'à ce jour. Ce n'est pas sans raison que Kant lui-même donnait à certaines « antinomies » de la conscience, où les idées luttent entre elles comme les personnages d'un drame intérieur, le nom de tragiques; les combats mêmes de la foi ne sont rien auprès des combats de la conscience, et les doutes qui ont pour objet le Dieu d'en haut ne sont que le faible prélude des doutes qui ont pour objet le Dieu intérieur, je veux dire notre moralité.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉVOLUTION DES IDÉES ET DES SENTIMENTS MORAUX SELON LA PHILOSOPHIE NATURALISTE.

Après avoir fait la genèse des mondes, celle des espèces animales, celle de l'homme, la doctrine de l'évolution a commencé d'y ajouter la genèse de la conscience morale au moyen d'éléments physiques et psychiques, sans aucun mélange d'éléments métaphysiques. Si cette explication n'épuise pas absolument tout le contenu de la conscience, du moins elle s'étend fort loin ; il suffira de l'exposer pour le reconnaître. Commençons donc par résumer cette doctrine, librement d'ailleurs et à notre manière, en la prenant dans son sens le plus plausible.

La cosmogonie des Moïse et des Hésiode, avec ses créations successives ou ses générations de dieux, n'était pas plus fabuleuse que ne l'est encore cette sorte de cosmogonie morale des philosophes spiritualistes, qui attribue à la Divinité ou à un principe supra-naturel les lois du monde moral et les sentiments de la conscience, — commandements du devoir, satisfaction intime ou remords. Dans les mouvements de la nature extérieure, tout dérive sans aucun miracle d'un principe fondamental, persistance de la force sous la variabilité de ses effets ; de même, tous les mouvements du monde intérieur doivent s'expliquer par un principe unique. Selon le darwinisme, ce principe est celui que les prédécesseurs de l'école anglaise, la Rochefoucauld, Helvétius, d'Holbach, nommaient l'amour-propre, l'intérêt personnel, la « gravitation sur soi. » L'homme tend au bonheur comme la pierre tombe vers le centre de la terre. L'indestructibilité de la force et celle de l'amour de soi sont deux conséquences parallèles d'une seule et même tendance qui régit l'univers, et que Spinoza appelait la tendance de l'être à persévérer dans son être. Attachement à soi, telle est la loi essentielle de la nature. Le darwinisme n'admet aucune volonté supérieure au pur instinct de conservation, aucune puissance capable de dépasser réelle-

ment les limites du moi en voulant autre chose. Dans sa physique des mœurs, il s'en tient donc à la loi de gravitation sur soi et la retrouve jusque dans les phénomènes qui semblaient le plus s'y opposer : désintéressement, bienveillance, dévoûment, moralité. De là tant d'analyses tour à tour ingénieuses et profondes, tant de précieuses applications des sciences naturelles aux sciences morales, tant de découvertes qui, si elles ne nous révèlent pas la vérité entière, nous en montrent du moins une grande partie et ébranlent à coup sûr bien des préjugés admis par l'ancienne philosophie.

La tendance essentielle de l'être se manifeste sous deux aspects en apparence contraires : l'égoïsme et la sympathie. L'instinct individuel de conservation, en s'étendant d'un individu aux autres individus avec lesquels il est en rapport, suffit à former l'instinct social de la sympathie. Nous savons que la société est un vaste organisme ; qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'un membre ressente par contre-coup et par action réflexe les plaisirs ou les peines d'un autre membre ? C'est ce que l'école anglaise a parfaitement montré. Nos viscères intérieurs, pourrait-on ajouter pour éclaircir et développer sa pensée, nous sont personnels et leur unique loi est l'égoïsme, mais notre tête, que nous croyons à nous seuls, a en réalité une foule de points de contact avec tous les cerveaux de nos semblables ; la vie intellectuelle, la vie affective, la vie active de relation, sont à la fois personnelles et impersonnelles. Les mêmes courants d'idées et de sentiments généraux traversent les diverses têtes comme le courant magnétique dont parle Platon, qui aimante successivement une série d'anneaux détachés et en forme une chaîne. Les êtres qui naissent soudés l'un à l'autre, comme les frères siamois, ont des parties dont la conscience est commune et d'autres dont la conscience reste propre à chacun ; nous, membres du même corps social, nous sommes tous frères siamois par la tête et par le cœur. M[me] de Sévigné disait à sa fille : « J'ai mal à votre poitrine ; » quand nous sommes choqués en commun d'une même absurdité intellectuelle ou d'une même laideur morale, nous pouvons nous dire l'un à l'autre : J'ai mal à votre cerveau. Cette sympathie fatale entre les hommes, qui s'explique physiologiquement par les lois du mouvement réflexe, s'explique psychologiquement par les lois de l'association des idées, c'est-à-dire par un mécanisme d'images. La représentation du mal et la douleur ayant été associées dans notre esprit d'une manière indissoluble, l'association a encore lieu même quand nous ne sommes plus celui qui souffre : nous ne pouvons assister aux

convulsions d'un malade sans en être réellement malades, surtout si antérieurement nous avons été malades nous-mêmes; car, selon M. Spencer, les gens qui ont toujours été bien portants ont peu de compassion pour les maladies des autres. La pitié est le souvenir ou tout au moins l'image anticipée d'une souffrance, image qui, produite en nous par la vue des souffrances d'autrui, cause en nous-mêmes une souffrance analogue. En général, les sentiments sympathiques ne sont que des sentiments égoïstes réveillés par une contagion intellectuelle ou nerveuse et, pour ainsi dire, électrisés par induction. Aimer, disait Leibniz, c'est être heureux de la félicité d'autrui; mais la félicité d'autrui n'est qu'un intermédiaire par lequel nous poursuivons encore, avec ou sans conscience, notre propre félicité. — Et le sacrifice du bonheur, le sacrifice de la vie pour les autres? demandera-t-on. Au point de vue du darwinisme, répondrons-nous, le sacrifice est comme une boussole dont quelque puissante influence a renversé l'orientation : elle ne cesse pas de suivre le courant universel, seulement les deux pôles, moi et toi, sont intervertis.

En combinant la direction égoïste et la direction sympathique que peut prendre le désir général du bonheur, l'école de l'évolution explique, au moins en grande partie, le développement de cette faculté en apparence originale que nous nommons la conscience. Tous les caractères de la moralité qui semblent *a priori*, — simplicité, innéité, nécessité, obligation absolue, universalité, immutabilité, — l'école anglaise essaie d'en rendre compte par des raisons tout expérimentales.

Le premier caractère que la philosophie classique attribue aux idées morales et aux sentiments moraux, c'est d'être *sui generis*, simples, irréductibles. Par malheur, les psychologues modernes ressemblent aux chimistes qui cherchent à tout décomposer et qui ne considèrent les prétendus corps simples que comme des combinaisons réfractaires à nos moyens actuels, mais destinées à se voir un jour divisées en leurs parties intégrantes ; ainsi l'ont été les quatre « éléments » de la science antique : air, eau, feu et terre. C'est une entreprise digne d'éloges et conforme à l'esprit scientifique moderne que d'essayer de tout réduire par l'analyse à des formes plus simples : on voit ainsi ce qui cède et ce qui résiste. Les philosophes de l'Angleterre donnent ici le bon exemple ; ceux de l'Ecosse et ceux de la France, au contraire, ont multiplié à l'excès les principes, les axiomes, les idées simples et les vérités premières ; ils ont voulu fonder, avec Reid et Victor Cousin, la vérité des croyances sur leur prétendue *simplicité* originale

ou sur leur prétendue *spontanéité*, miroir fidèle de la nature humaine non encore viciée par l'erreur. La psychologie anglaise n'admet pas plus en morale qu'ailleurs l'autorité qu'on attribue à cette sorte d'état de nature ou d'innocence dans lequel se trouveraient nos facultés primitives. Hartley a fait voir que ce qui est simple et primitif pour la conscience n'en est pas moins composé d'une foule de sensations élémentaires, qui non seulement s'associent de manière à se suivre toujours, mais encore se fondent en une combinaison chimique. L'état de conscience qui vous semble le plus simple, le plus pauvre, le plus spontané, suppose déjà une synthèse de termes hétérogènes et est par rapport à eux ce qu'est, en chimie, une combinaison à l'égard de ses éléments. Nous savons aujourd'hui que les sensations des couleurs élémentaires se fondent en une sensation qui paraît absolument originale et irréductible, celle de la blancheur; comment donc imiterions-nous encore Platon, qui plaçait la « blancheur en soi, » la blancheur *pure*, parmi les essences simples et éternelles? Le son le plus indécomposable en apparence a sa hauteur, qui répond au nombre déterminé des vibrations composantes; il a son intensité, qui répond à leur amplitude; il a son timbre indéfinissable, qui résulte de la fusion des sons complémentaires formant avec le son fondamental des accords définis. Cette « chimie mentale » pénètre jusque dans les sentiments moraux qui paraissaient les plus irréductibles : elle peut donner même à des sentiments intéressés la forme du désintéressement. Quand nous croyons aimer la vertu pour la vertu seule, n'y a-t-il pas là quelque illusion? L'école anglaise a depuis longtemps comparé l'amour prétendu spontané et originel du bien pour le bien à cette passion acquise et complexe : l'avarice. M. Spencer répète après beaucoup d'autres la même comparaison. Nous prenons l'habitude d'associer dans notre esprit l'idée de la fin et l'idée du moyen, par exemple l'idée des plaisirs et l'idée de l'or qui peut servir à les procurer; que ces deux idées se rapprochent de plus en plus, que la première se fonde même avec la seconde et que la fin s'absorbe ainsi dans le moyen, ce qui était d'abord désiré pour autre chose finira par être désiré pour lui-même; on aimera l'argent pour l'argent. De plus, cette habitude peut se transmettre par l'hérédité : nos ancêtres, à force d'avoir recherché l'argent pour le plaisir, puis pour lui-même, peuvent nous laisser en héritage une avarice innée. La vue seule de l'or l'éveillera comme un instinct tout prêt à éclater. Il y en a bien des exemples. Stuart Mill et M. Spencer transportent au désinté-

ressement de la vertu une explication analogue. D'abord recherchée comme un moyen en vue du bonheur, la vertu a fini par être précieuse pour elle-même, abstraction faite de son utilité. Notre penchant en apparence « primitif » à aimer la vertu pour elle-même, notre sentiment désintéressé du devoir, est une sorte d'avarice morale héréditaire. Si l'instinct peu rationnel de la possession de l'or a lui-même son utilité, l'instinct moral, éminemment rationnel, a une utilité bien plus grande : la société entière en profite. C'est le cas de répéter avec la Rochefoucauld que les vices mêmes peuvent entrer dans la composition des vertus comme les poisons dans celle des remèdes.

Outre leur simplicité apparente, les idées morales ont un second caractère, l'*innéité,* qui a la même source que le précédent. Là encore l'explication fournie par l'hérédité et l'évolution, si elle n'est pas entière, s'étend assurément fort loin (1). Des expériences accumulées et transmises à travers la race peuvent très bien produire des idées et des sentiments qui semblent innés à l'individu. Une accumulation d'expériences chez l'individu même peut engendrer des sentiments particuliers et en apparence inexplicables. Pourquoi, par exemple, sommes-nous heureux de revoir le lieu où s'est passée notre jeunesse ? Bien souvent ce lieu n'a aucune beauté qui puisse directement nous causer du plaisir, mais le plaisir vient de ce que nous sentons revivre en nous une multitude de jouissances autrefois associées aux objets qui nous entourent. Notre émotion, considérée dans sa généralité, n'est pas due alors à tel ou tel souvenir particulier, mais à des souvenirs trop nombreux pour qu'on les distingue individuellement : c'est comme un murmure ou un chant vague dans lequel semblent se confondre toutes les voix de la jeunesse. Un effet analogue se produit à travers les siècles, pourrait-on dire, par l'accumulation des sentiments qui se sont répétés de génération en génération. Ce sont des impressions amassées qui prennent dans l'individu l'aspect de sentiments innés. Notre conscience, par exemple, qui nous fait éprouver une si douce joie dans les actes sympathiques, est l'effet d'une suite séculaire de joies dues au commerce des hommes entre eux. Lorsque nous accomplissons des actes honnêtes, nous nous sentons comme dans notre patrie et notre lieu natal : c'est une sorte de réminiscence où

1. Sur l'hérédité morale, voir le remarquable chapitre de M. Ribot dans son livre sur l'*Hérédité* et ceux de M. Guyau, dans sa *Morale anglaise contemporaine.* — Voir aussi le travail suggestif de M. Radau sur l'*Origine de l'homme selon Darwin,* dans la *Revue des Deux-Mondes* (octobre 1871).

résonnent en sons vagues non seulement nos plaisirs propres, mais les joies de la race entière. Le temps, ce grand et patient ouvrier de toutes choses, a fait ainsi peu à peu d'un intérêt collectif notre intérêt particulier; nous sentons l'injure faite à autrui comme une injure personnelle, et c'est ce retentissement d'un intérêt de race dans un individu que nous prenons pour un penchant inné au désintéressement.

Comme la simplicité et l'innéité, l'*universalité* des notions morales s'explique, au moins pour la plus grande partie, par l'évolution. L'état social est nécessaire à l'homme, certaines conditions élémentaires sont nécessaires à l'état social, par exemple un minimum de justice, de sympathie, de fidélité aux engagements, d'obéissance à la loi; donc ces « conditions d'existence », comme dit Darwin, seront universellement observées. Les peuplades primitives qui les ont enfreintes n'ont pas tardé à disparaître, laissant la place à des êtres plus moraux, ce qui veut dire plus intelligents et sachant mieux s'adapter au milieu. « Sans doute, si la triste histoire de notre race avait été conservée dans tous ses détails, nous aurions maint exemple de tribus qui ont péri pour avoir été incapables de concevoir un système social ou les restrictions qu'il impose (1). » Ce n'est là qu'une application particulière de la lutte pour la vie et de la sélection naturelle.

L'universalité, à son tour, entraîne une certaine *immutabilité* relative. Puisqu'il y a des conditions d'existence toujours les mêmes pour toute société, comme il y a certaines règles de construction partout identiques pour les maisons, il ne pouvait manquer d'en résulter certaines lois immuables de morale. En revanche, il y a d'autres lois (et ce sont les plus nombreuses) qui varient avec les temps et les lieux; de là les variations de la morale. Dans son ensemble, la conscience n'est ni plus ni moins fixe que les espèces animales, dont Darwin a fait voir la mutabilité. Des « impressions de plaisir » et des « expériences d'utilité », accumulées par l'habitude, transmises par l'hérédité de génération en génération, lentement modifiées par les modifications correspondantes du milieu, tel est le fond de la conscience. Les astronomes d'autrefois croyaient qu'au-dessus de notre monde corruptible et toujours mouvant s'étendait le monde des étoiles fixes, dont la sereine éternité ne connaît ni la génération ni la mort; de même les philosophes élevaient au-dessus de nos pensées ou de nos sentiments mobiles le firmament intérieur

1. Bain, *Emotions and Will*, p. 269.

des idées immuables : vérité, beauté, bonté, justice. Selon la morale nouvelle, comme selon la moderne astronomie, au lieu de formes fixes, d'espèces immuables, d'idées immuables, il faut reconnaître partout un développement gradué et un progrès ; ce qui paraît immobile n'est que du mouvement fixé, et on pourrait appliquer à la nature, quand elle semble arrêtée et constante, ce que La Rochefoucauld disait de la constance en amour : « C'est une inconstance qui s'attache successivement à toutes les qualités, à toutes les formes, une inconstance renfermée dans un même objet. »

Le darwinisme explique également par l'évolution et la sélection des espèces le caractère de *nécessité* attribué aux idées morales, et dont on a fait une sorte de mystère métaphysique. Si l'instinct moral n'est au fond que l'instinct social, il doit lutter aujourd'hui contre l'instinct égoïste, qui lui a cependant donné naissance. L'instinct moral est pour ainsi dire la force collective emmagasinée dans l'individu ; quand donc nous voulons opposer la force de notre intérêt individuel ou de notre passion passagère à cette sorte de puissance sociale qui réside en nous, nous éprouvons un sentiment de contrainte, une résistance analogue à celle de l'individu qui lutte au dehors contre la société. De plus, tout en subissant l'action de cette puissance, nous en comprenons la raison, parce que nous sommes intelligents et que les conditions élémentaires de la société se justifient aisément à nos yeux. Il en résulte une nécessité à la fois sentie et comprise, nécessité toute naturelle et sociale, nullement mystique. C'est ainsi que la nature et la société, en entassant les siècles sur les siècles, façonnent peu à peu chaque homme à leur image et reproduisent la constitution collective dans la constitution individuelle, si bien que la première devient une nécessité pour la seconde. On pourrait encore comparer cette action de plus en plus intime à la combinaison qui succède, par l'affinité chimique, au simple mélange des éléments mis en présence. Chacun de ces éléments conserve d'abord sa constitution propre ; puis, quand la pénétration est devenue réciproque, la constitution du tout se retrouve dans la constitution de chaque partie : la moindre molécule d'eau possède en petit toutes les propriétés de l'eau, comme un type naturel dont la nécessité lui est imposée. L'idéal de la morale évolutionniste est de produire cette pénétration et cette fusion des intérêts qui fera de chaque individu une petite société semblable à la grande, et de la société un grand individu semblable aux petits. Les mêmes conditions nécessaires d'existence, régissant le tout et les parties, finiront par les mettre

d'accord. Dès aujourd'hui le désintéressement, qui s'impose à l'individu comme une loi morale, est au fond le sentiment que l'individu a de son intérêt comme membre de la société. L'homme ne sort pas pour cela de lui-même ; c'est au contraire la société qui entre peu à peu en lui et dont l'intérêt devient le sien, de telle sorte que la satisfaction de la sympathie universelle trouve sa place parmi les nécessités du bonheur individuel. La loi de la société, en pénétrant ainsi peu à peu dans l'individu, ne change pas au fond la loi de la nature, qui est l'attachement à soi.

Mais, objectera-t-on, d'où vient le caractère non seulement de nécessité physique ou logique, mais d'autorité morale et d'*obligation* qui semble appartenir à la conscience ? « L'impératif » moral n'est pas la même chose que le nécessaire ; l'avarice, qui apparaît comme une passion irrésistible, n'apparaît pas pour cela comme un devoir ; la vertu au contraire, se dégageant de la passion, s'érige en loi. — On connaît la réponse de M. Bain, adoptée par M. Spencer, — réponse ingénieuse qui, si elle n'est pas de tout point suffisante, a cependant sa part de vérité. Selon M. Bain, l'autorité impérative qui appartient à la conscience n'est pas seulement, comme le croyait Stuart Mill, une *crainte* de l'autorité extérieure (explication par trop grossière) ; elle est encore une *imitation* de cette autorité. Nous ne nous conformons pas seulement au milieu social ; grâce à l'évolution, nous le reproduisons en nous. Nous ne nous contentons donc pas de répondre au commandement du dehors par une sorte d'obéissance passive et craintive ; nous finissons par nous commander à nous-mêmes. Ce qui n'était qu'une métaphore pour les anciens, le tribunal de la conscience, devient pour nous l'expression de la vérité : les jugements de la conscience sont en effet l'imitation en nous des tribunaux extérieurs. L'individu n'est pas seulement, comme nous l'avons vu, un petit monde, ni même une petite société, il est encore plus précisément un petit Etat où se retrouvent le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif, le pouvoir judiciaire. La nécessité extérieure et sociale prend ainsi la forme d'obligation morale ou de commandement intérieur. Encore est-ce une forme toute transitoire, destinée à disparaître un jour. Selon M. Spencer comme selon M. Darwin, la caractère impératif, *imperativeness*, et le sentiment de coercition, *coerciveness*, qui s'attachent au devoir, viennent de ce qu'il y a lutte en nous entre un penchant supérieur et un penchant inférieur ; or cette lutte suppose que le penchant supérieur n'est pas encore assez puissant, assez inhérent à notre nature même pour remplir sa

fonction spontanément et sans obstacle. « Ce fait prouve que la faculté spéciale dont un acte a besoin pour être accompli n'est pas encore égale à sa fonction, n'a pas encore acquis assez de force pour que l'activité requise soit devenue l'activité normale, fournissant son contingent de plaisir. Mais, avec l'évolution, le sentiment de l'obligation finira par n'être plus ordinairement présent dans la conscience. Il ne s'éveillera que dans les occasions extraordinaires... Les plaisirs et les peines engendrés par les sentiments moraux seront devenus, comme les plaisirs et les peines corporels, des mobiles d'excitation ou d'aversion si parfaitement ajustés dans leur force aux besoins mêmes, que la conduite morale sera devenue la conduite naturelle (1). » En d'autres termes, nous aimerons alors aussi naturellement notre famille, notre patrie, l'humanité, que nous aimons aujourd'hui naturellement la vie, la nourriture, la lumière du jour, les fleurs de la terre. S'il en est ainsi, à quoi bon invoquer en morale ce principe obscur qu'on nomme le *devoir absolu* ou l'*impératif catégorique?* Il s'agit simplement de faire comprendre à l'individu la marche logique de la nature et de la société, puis de façonner ses sentiments de telle sorte que son bonheur soit inséparable du bonheur d'autrui.

On le voit, la doctrine de l'évolution, telle que l'entendent MM. Darwin et Spencer, remplace l'obligation morale du spiritualisme par une sorte d'obligation physique ou de nécessité naturelle, qui entraîne l'individu d'abord à son bien propre, puis au bien commun. Il ne s'agit plus de discuter avec les théologiens et les moralistes sur ce qui *doit* être ; il faut chercher avec les naturalistes et les « sociologistes » ce qui ne peut pas ne pas être et ce qui sera. Étant donné l'égoïsme primitif, il faut découvrir par quelle nécessité physique, non plus seulement logique ou morale, il se transformera en amour d'autrui. Il faut montrer (et c'est ce qu'a essayé M. Spencer) par quelle évolution inévitable des êtres dont chacun cherche son propre bonheur finiront par chercher nécessairement le bonheur de tous. Pour obtenir ce résultat, c'est moins aux préceptes abstraits qu'il faut faire appel qu'à l'entraînement de l'éducation, à la puissance des lois publiques, surtout à l'action lente de l'hérédité et de la sélection naturelle ; car ce n'est pas une moralité métaphysique qu'il s'agit de produire chez les hommes, c'est « une moralité organique » et en quelque sorte physique, qui sera présente aux organes et inhérente

1. *The Data of Ethics*, p. 131.

à la constitution même du cerveau humain, comme la douceur est devenue inhérente aux animaux apprivoisés. Le moraliste et le politique, dans ce système, ressembleront à Jacob, qui, pour amasser le trésor nécessaire à son union avec Rachel, avait obtenu de Laban d'abord toutes les brebis noires, puis toutes les brebis blanches que la Providence ferait naître dans le troupeau, et qui réussissait à ne faire naître que des brebis de la couleur voulue. Pour aider la Providence, Jacob usait du procédé familier à la zootechnie moderne et déjà connu des éleveurs dans l'antiquité : quand il voulait des agneaux sans tache, il commençait par choisir pour la reproduction les brebis qui n'avaient aucune tache sous la langue, puis, cachant son secret, il les menait boire à la fontaine, où il tenait placées sous leurs yeux des baguettes de différents arbres et de différentes nuances. Le naïf Laban pouvait attribuer à la couleur de ces baguettes ou à toute autre cause une influence divine sur la couleur des agneaux ; Jacob savait à quoi s'en tenir sur le miracle. Moraliser les hommes, c'est un miracle du même genre : leur proposer des préceptes abstraits et des règles toutes logiques, c'est leur mettre sous leurs yeux des baguettes sans grande vertu ; le seul moyen, c'est d'exclure de la société les brebis noires, de favoriser la multiplication des bons, de perfectionner la race par des unions bien assorties, selon toutes les règles de cette science des sélections que Darwin voudrait voir appliquer méthodiquement à l'humanité. Ainsi s'opérera, avec l'aide de Dieu et surtout de la science, le perfectionnement moral de notre espèce.

Ce progrès ira si loin qu'il n'aura d'autre terme que la perfection même de la race. L'individu et la société, dit M. Spencer, deviendront parfaits et parfaitement adaptés l'un à l'autre; l'homme sera vraiment un jour l'animal social et politique dont parlait Aristote, et par cela même il sera devenu naturellement moral.—Telles sont les perspectives presque infinies que la doctrine de l'évolution ouvre à nos espérances. Les esprits timides peuvent seuls, selon l'école anglaise, s'alarmer de voir l'idée d'évolution pénétrer dans la science des mœurs comme dans les autre sciences. Si cette idée est féconde en conséquences importantes, si elle a sa beauté, sa grandeur et sa vérité, pourquoi la craindre? Toute nouvelle idée morale ou religieuse qui monte à l'horizon apparaît d'abord grossie, étrange, inquiétante ; elle est comme l'astre à son lever, qui, lorsqu'il est près de la terre, semble énorme et répand une lueur d'incendie, mais qui, parvenu à son zénith, illumine et féconde tout de sa clarté.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'ÉVOLUTION DES IDÉES ET DES SENTIMENTS MORAUX SELON LA PHILOSOPHIE IDÉALISTE DES IDÉES FORCES. COMPLÉMENT PSYCHOLOGIQUE DU NATURALISME.

La doctrine de l'évolution, — celle de Diderot, de Lamarck, de Spencer et de Darwin, — fait chaque jour de nouveaux progrès chez les esprits scientifiques; on comprend de plus en plus qu'en dehors de cette doctrine il n'y a guère pour le développement des êtres d'autre explication possible que le miracle, c'est-à-dire l'abdication de la science. Il ne faut pas d'ailleurs identifier absolument la théorie de l'évolution et de la descendance avec celle de la sélection naturelle, qui n'exprime qu'un des procédés possibles de l'évolution universelle, procédé essentiellement mécanique dont la fécondité s'étend si loin en histoire naturelle. Rien peut-être, remarque M. de Hartmann, n'a tant contribué au rapide essor du darwinisme que « l'ardeur avec laquelle il a été combattu par la théologie de toutes les confessions, alliée à la philosophie officielle. » Aujourd'hui, le caractère rationnel de l'évolution et du darwinisme commence à frapper malgré eux les partisans de la métaphysique traditionnelle et de la théologie; on les voit déjà déployer toutes les ressources de leur esprit, comme ils le firent jadis à propos des découvertes de l'astronomie ou de la géologie, pour mettre les doctrines nouvelles en harmonie avec la croyance aux causes finales ou avec les dogmes bibliques (1).

1. Quelques-uns, s'inspirant de Kolliker, pour mettre d'accord l'action divine avec la loi d'évolution continue, supposent une intervention de Dieu qui, en produisant une légère modification dans le germe ou l'embryon au sein d'un animal, par exemple d'une guenon, y donnerait ainsi naissance à l'espèce humaine. M. Charles Secrétan, tenté lui aussi par le darwinisme, s'efforce, sinon de supprimer le miracle dans la création de l'homme, du moins de le généraliser et de l'étendre à la création entière. Il attribue une « nourrice » simienne à l'espèce humaine. « Pour conserver, dit-il, au miracle sa grandeur même, il ne faut pas le résoudre en contradiction matérielle. Quoi! le premier homme fut-il créé en possession d'un âge qu'il n'avait pas, ou bien n'est-il pas sorti d'un germe? Et s'il est sorti d'un germe, dans quelles conditions ce germe a-t-il dû se nourrir, grandir et se transformer? Est-ce dans les conditions les plus compatibles ou dans les conditions les moins compatibles à sa nature? La loi du plus court chemin ne

Il est permis de croire que le transformisme sera bientôt au nombre des hypothèses universellement admises par les savants et par les philosophes.

La vraie méthode scientifique consiste à juger une doctrine d'après ses principes, en examinant s'ils sont vrais ou faux, et non à la condamner d'avance par de prétendues conséquences immorales ou antisociales. Nous ne nous arrêterons donc pas à certaines objections superficielles contre la théorie de l'évolution, qu'on a voulu tirer de ses conséquences pratiques. On a cru voir, par exemple, une immoralité dans l'opinion même qui fait descendre l'homme d'un animal voisin de l'espèce simienne; et récemment encore Virchow prêtait l'appui de son nom à cette objection banale. Mais la science des mœurs ne dépend pas des questions d'origine, elle s'appuie sur notre nature actuelle et sur la fin idéale que nous nous proposons à nous-mêmes. Si nous possédons aujourd'hui une dignité morale, peu importe après tout que nous soyons descendus d'un singe perfectionné ou d'un « Adam dégénéré ». Dans le premier cas, nous avons devant nous les perspectives d'un progrès qui, ayant déjà produit des transformations si importantes, pourra en produire de plus merveilleuses encore; dans le second cas, nous sommes victimes d'une chute incompréhensible et d'une fatalité qui n'est pas seulement celle du

permet pas l'alternative. C'est dans les conditions les plus favorables, et ces conditions ne sont-elles pas réunies dans le sein et dans les mamelles d'un être le moins différent possible de l'humanité? Il m'importe peu que cette nourrice eût une forme assez voisine de celle du singe. » (*Discours laïques*, p. 71, 72.) — D'autres s'efforcent de conserver expressément le miracle enseigné par la foi, tout en le rendant moins visible : c'est à leurs yeux l'avantage qu'offre l'hypothèse de Kölliker. « Ne pourrait-on pas, dit M. Carrau, réduire à un minimum en quelque sorte infinitésimal la quantité d'action directe par laquelle Dieu est intervenu pour former l'espèce humaine au sein de l'animalité? Qu'on suppose par exemple, avec Kölliker, une imperceptible modification du germe, soit un changement dans la composition des molécules qui le constituent, soit une légère variation dans la direction ou la vitesse des mouvements qui animent les atomes de ces molécules, cela ne suffirait-il pas pour commencer entre l'homme futur et son ancêtre animal une divergence qui, insaisissable à l'origine, irait se manifestant de plus en plus, à mesure que se développerait l'organisme issu de ce germe et que se déploieraient les facultés mentales dont il est la condition physiologique? Et ainsi, la plus délicate pression du doigt divin sur ce merveilleux mécanisme d'où naît l'être vivant serait capable de façonner les espèces anciennes en espèces nouvelles et plus parfaites, sans rompre, aux yeux de notre science, l'apparente continuité de la nature. » (*Etudes sur l'évolution*, p. 280.) Pour notre part, nous avouons ne pas comprendre ce que gagneraient la philosophie et la morale à ce miracle d'un nouveau genre, à cette sorte de *clinamen* théologique. Les auteurs de cette hypothèse nous concéderont que la pression du doigt divin, qui changerait secrètement en homme le germe condamné sans cela à la tache originelle de la forme simienne, constituerait (au pied de la lettre et sans aucune métaphore) une immaculée conception de l'homme dans le sein d'une guenon; or, un miracle infinitésimal est aussi inadmissible pour la science qu'un miracle infiniment grand. — Cf. Kölliker, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie*, tome XIV, 1864.

mal physique, mais encore (chose plus grave) celle du mal moral.

Nous n'insisterons pas non plus sur les fausses conséquences sociales tirées du darwinisme soit par ses partisans, soit par ses adversaires : droit historique du plus fort, despotisme des aristocraties et apologie de l'inégalité, despotisme des masses et socialisme, etc. Toutes ces conséquences contradictoires se détruisent entre elles ; elles prouvent que leurs auteurs se sont attachés chacun à un point particulier du darwinisme, qui, vu exclusivement, leur a paru entraîner telle ou telle conception économique ou politique. Nous avons essayé de montrer ailleurs (1) que la sélection au profit de la plus grande force n'implique pas nécessairement et éternellement le triomphe de la force brutale dans l'humanité : l'intelligence et la science ne sont-elles pas aussi des forces même au point de vue matériel? la justice, le respect du droit, l'amour de la patrie et l'amour de l'humanité ne constituent-ils pas pour un peuple la plus grande des puissances (2)? Dans la guerre même, la part de l'intelligence et de la science devient de plus en plus grande, et un jour peut arriver où la cause du droit y devienne la plus forte, car un jour viendra où les peuples libres et justes pourront compter sur le concours ou la fédération des autres peuples libres. Cette fédération assurera alors la prépondérance de la liberté même et du droit, tout comme nous voyons assurée dès aujourd'hui la prépondérance de la civilisation sur la barbarie. Au reste, signalons avec Hæckel « le danger qu'il y a à transporter brutalement des théories scientifiques dans le domaine de la politique pratique. » — « Ce que j'ai le droit de demander, ajoute Hæckel, moi, naturaliste, aux hommes politiques, c'est qu'avant de tirer les conséquences politiques de nos théories, ils prennent d'abord la peine de les connaître. Ils s'abstiendront alors de tirer de ces théories des conclusions précisément contraires à celles que la raison en peut tirer. Certes, des malentendus seront toujours commis, mais quelle doctrine est à l'abri des malentendus? Et de quelle théorie vraiment saine et véritable ne

1. L'*Idée moderne du droit*, liv. I et Conclusion.

2. On n'est donc pas fondé à dire, avec M. Renouvier et M. Carrau, que les meilleurs au point de vue moral, les plus civilisés, les plus humains, devront être par là même les plus faibles et « succomberont inévitablement dans la lutte pour l'existence » admise par Darwin. — Pour la polémique contre la morale évolutionniste, outre les articles de M. Renouvier, on peut voir les éloquentes études de M. Caro dans ses *Problèmes de morale sociale*. M. Caro est un de ceux qui ont le plus contribué, par leurs écrits ou par leurs cours, à tourner les esprits vers ces questions; nous ne saurions d'ailleurs admettre les critiques dirigées par lui contre l'évolutionnisme.

peut-on pas tirer les plus pernicieuses, les plus absurdes conséquences (1)? » Laissons donc de côté toutes les objections extérieures ou, comme disaient les anciens, « exotériques ». Il n'est pas une idée nouvelle qui n'ait ainsi excité les craintes : lorsque Colomb voulait découvrir l'Amérique, ne lui opposait-on pas, avec saint Augustin, que, si la terre était ronde, les hommes des antipodes ne pourraient marcher la tête en bas, et que le navire qui arriverait au bord de l'autre hémisphère tomberait dans le gouffre infini de l'espace? — Ce qu'on peut dire de la morale de l'évolution, c'est qu'elle est comme toutes les autres insuffisante en certains points, trop étroite et trop exclusive ; mais essayons d'élargir le cercle de la doctrine sans en changer le centre, et nous reconnaîtrons ainsi qu'elle peut embrasser, comme un compas dont on accroît la portée, bien des vérités qui semblaient d'abord en dehors d'elle.

Pour apprécier en elle-même et à sa juste valeur la morale de l'évolution, il faut avoir soin de ne pas confondre deux parties très différentes de la science des mœurs. L'une, entièrement scientifique et positive, roule toute sur des faits et des *idées*, c'est-à-dire sur des choses d'observation ou de raisonnement, — telles que les lois de la sensibilité et de l'intelligence, les lois ou les conditions de la vie individuelle et de la vie sociale. L'autre, entièrement métaphysique et conjecturale, roule sur des hypothèses et des croyances qui échappent à la vérification, — telles que l'existence ou la non-existence d'un bien *absolu*, la liberté métaphysique ou la nécessité du vouloir, l'immortalité ou la non-immortalité de la personne humaine, la possibilité ou l'impossibilité d'un progrès indéfini et d'un triomphe universel de la justice, etc. La science des mœurs peut-elle se construire tout entière et se soutenir jusqu'au bout sans avoir recours à ces hypothèses métaphysiques ou à d'autres analogues ? C'est une question que la morale évolutionniste a eu le tort de ne pas examiner, et on peut sur ce point la trouver insuffisante. Elle aurait dû se demander s'il n'y a pas, dans les notions morales, certains éléments métaphysiques qui leur confèrent un caractère distinctif. Mais restons en ce moment, avec MM. Spencer et Darwin, dans la sphère de la science positive et de l'expérience ; ne considérons que ce qu'on pourrait appeler le bien naturel et scientifiquement déterminable, sans faire intervenir un bien métaphysique qui est toujours plus ou moins conjectural. A ce

1. *Les Preuves du transformisme, réponse à Virchow*, p. 116.

point de vue, tant qu'on n'introduit pas dans la science des mœurs les conceptions métaphysiques, tant qu'on se borne au positif de l'expérience et de la science, comme nous l'avons fait tout à l'heure dans notre exposition de la doctrine évolutionniste, cette doctrine paraît exacte en son ensemble et n'a besoin que d'être développée sans être radicalement modifiée. Prise en son vrai sens et poussée plus loin qu'elle ne l'a été encore dans sa direction légitime, la morale naturaliste n'est même pas inconciliable avec les principes fondamentaux d'une morale idéaliste bien entendue : aussi aurons-nous à constater plus d'une coïncidence finale entre les deux doctrines sur le terrain commun des faits et des idées scientifiques.

Examinons d'abord en quoi la morale naturaliste a besoin d'être complétée au point de vue psychologique. Dans la genèse de la conscience morale et dans l'histoire de ses développements, le principal tort de l'école évolutionniste, à notre avis, est d'avoir trop insisté sur l'action de la nature et du milieu extérieur, qui se traduit en nous par la sensation, par le plaisir ou la douleur passifs, et de n'avoir pas assez vu la réaction intime de l'intelligence ou des idées, grâce à laquelle l'homme finit par se créer un idéal supérieur de conduite, un *motif* et un *mobile* supérieurs à la sensation. N'existe-t-il pas une évolution intellectuelle et consciente dont la considération doit compléter celle de l'évolution sensible, inconsciente, toute mécanique, si bien décrite par M. Spencer? Telle est la question que nous devons examiner pour rapprocher, sur le terrain de la psychologie, le point de vue naturaliste du point de vue idéaliste.

Le ressort fondamental de la volonté, pour la psychologie utilitaire et évolutionniste, est l'attachement à soi, la tendance au plaisir ou à un « état désirable de la sensibilité appelé d'un nom quelconque, contentement, jouissance, bonheur. » Aussi le plaisir, ajoute M. Spencer, est-il un « élément inexpugnable de la conception morale ; il est une forme nécessaire de l'intuition morale tout comme l'espace est une forme nécessaire de l'intuition intellectuelle (1). » Bentham allait plus loin : « N'espérez pas, disait-il, faire lever à quelqu'un pour un autre le petit bout du doigt s'il n'a quelque intérêt, quelque plaisir à le faire : cela n'est pas et ne sera jamais. » On reconnaît là le développement moderne de la thèse des Hobbes, des la Rochefoucauld et des Helvétius. Cette doctrine

1. *Data of Ethics*, p. 46.

revient à celle de Max Stirner, le matérialiste allemand, qui répète avec Bentham : « En réalité, le moi ne peut pas plus sortir des formes de la vie individuelle que de sa peau. En tant que *moi*, en effet, je ne puis vouloir que ma volonté, penser que mes pensées, et mes pensées seules peuvent être les motifs de ma volonté. » — Sous cette forme, c'est assurément là un principe que nul ne conteste, car il revient à dire que moi seul puis être le *sujet* de ma pensée ou de ma volonté, c'est-à-dire l'être pensant et voulant; mais la question véritable est de savoir si moi seul aussi puis en être l'*objet.* En somme, ne puis-je penser que moi et vouloir que moi, ne puis-je pas concevoir un motif supérieur et désintéressé, un motif proprement intellectuel? — En premier lieu, il est de fait que je pense les autres : l'idée même du *moi* a pour corrélatif nécessaire l'idée d'*autrui*, à tel point que la seconde est indispensable à la première. Bien plus, outre vous et moi, je puis encore penser l'ensemble des hommes, l'ensemble de tous les êtres, l'*humanité* et l'*univers.* La pensée, elle, en son objet, n'est donc pas égoïste, et le passage du moi au non-moi, quoiqu'il soit encore pour les psychologues un mystère, n'en est pas moins un fait réel; on pourrait même dire que la pensée, par son caractère impersonnel et objectif, est essentiellement « altruiste. » En second lieu, si je puis penser les autres êtres, ne puis-je pas aussi faire de l'idée d'autrui le « *motif* de ma volonté, » contrairement à l'assertion de Max Stirner et des benthamistes partisans de l'égoïsme radical? — Je le puis en effet, et nous montrerons tout à l'heure que ce motif est en même temps un mobile. L'école anglaise définit trop exclusivement l'homme comme un être sensible; il est encore un être intelligent. Or quel est le motif capable de satisfaire l'intelligence, c'est-à-dire de lui procurer son plus parfait « ajustement à sa fonction ou à son milieu? » Le caractère essentiel de l'intelligence, c'est, comme nous venons de le dire, de tendre à l'objectivité, par conséquent à l'impersonnalité et à l'universalité : ce qui est universel peut donc seul la satisfaire dans son exercice. Quand je fais usage de mon intelligence, je fais par cela même abstraction de mon *moi* et de ma sensibilité personnelle ; je ne vois plus de raison *objective* pour que mon bonheur soit préférable à celui de tous les autres ; je ne vois à cela que des raisons subjectives, raisons de pure sensibilité, dont l'intelligence a précisément pour tâche de faire abstraction. Tant qu'il reste devant ma raison un être privé de bonheur, elle n'est pas satisfaite dans sa tendance à l'universalité : pour que je sois vraiment heureux en tant qu'être raisonnable, il

faut que tous les autres êtres soient heureux. C'est là le motif intellectuel qui, selon nous, vient s'ajouter au motif purement sensible, que les Anglais ont seul considéré.

Ainsi, en admettant que l'égoïsme règne primitivement, le psychologue doit reconnaître que nous arrivons tout au moins à concevoir un idéal supérieur : le désintéressement de l'être intelligent, sa tendance au bonheur universel. La conception de ce motif idéal n'a d'ailleurs rien d'incompatible avec les principes de l'évolution : elle est même la vraie « conciliation de l'égoïsme et de l'altruisme » que cherche M. Spencer. En effet, au point de vue même de l'égoïsme, je jouirai davantage si je jouis, par sympathie, du bonheur de tous les autres êtres ; en même temps cette jouissance, n'ayant rien d'exclusif et n'étant pas non plus le résultat d'un calcul intéressé, sera essentiellement altruiste. Aussi M. Spencer considère-t-il l'harmonie finale de tous les bonheurs comme le terme et le but suprême de l'évolution morale. Mais on peut aller plus loin encore et concevoir un idéal de désintéressement plus complet, qui consisterait à sacrifier par raison (non plus seulement par sympathie) son bonheur pour le bonheur de tous, au cas où il serait démontré que ces deux bonheurs sont inconciliables. On peut même concevoir un tel sacrifice fait sans espoir, sans la pensée qu'on jouira un jour personnellement de ce bonheur universel auquel on aura sacrifié sa jouissance présente, le bonheur de sa vie, sa vie même. Combien Bentham eût trouvé absurde et « ascétique » ce sacrifice sans compensation, cette dépense sans profit ! Mais Stuart Mill et M. Spencer sont obligés d'avoir recours à ce genre de sacrifice, parfois nécessaire dans la pratique : le soldat placé en sentinelle qui se fait tuer pour avertir de la présence de l'ennemi n'accomplit-il pas un des actes les plus élémentaires de la discipline, qui n'en est pas moins un acte d'héroïsme ? Seulement, pour amener l'humanité à mettre en pratique ce genre de désintéressement, toutes les fois qu'il sera nécessaire, et à réaliser ainsi le plus haut motif intellectuel, M. Spencer ne compte pas sur un autre mobile que les habitudes héréditaires d'altruisme et de dévoûment sympathique, produites mécaniquement par la solidarité des intérêts au sein de la société. C'est, en quelque sorte, par la seule soudure des égoïsmes et des sensibilités qu'il veut rendre l'individu altruiste. Nous, sans nier ce qu'il y a de vrai dans cette évolution mécanique des intérêts qui tendent à se confondre de plus en plus, nous la croyons insuffisante pour produire la conciliation finale et complète de l'égoïsme et de l'altruisme. Nous allons donc faire appel, pour réaliser de plus

en plus l'idéal du désintéressement, à un autre moyen que le frottement mutuel des intérêts. Nous allons montrer qu'au lieu de cette action toute sensible, l'idéal, étant intellectuel, exerce une action tout intellectuelle aussi, sur laquelle les Anglais n'ont point assez insisté et dont nous ferons le point de départ d'une évolution d'un nouveau genre.

Le plaisir sensible n'est pas, selon nous, le seul mobile réel qui agisse sur l'homme : nous avons vu tout à l'heure que l'intelligence, avec ses idées, peut être à elle-même son *motif;* ajoutons maintenant qu'elle peut aussi, par elle seule et par sa propre vertu, devenir son *mobile* à elle-même. En d'autres termes, l'homme n'agit pas seulement sous l'impulsion du plaisir sensible, il agit aussi par intelligence et sans avoir besoin d'un autre moteur que l'intelligence, parce que celle-ci est déjà action et qu'elle porte en elle-même son attrait propre. Il n'y a pas de motif purement abstrait et inerte, comme ceux qu'imagine une psychologie vulgaire : tout motif est en même temps un mobile, toute idée est une tendance et, indivisiblement, une action. Principe capital dont nous avons, dans les sujets les plus divers, montré l'importance (1). D'après ce principe, point d'idée qui ne produise un mouvement cérébral et ne tende à s'exprimer dans nos membres, dans nos mouvements extérieurs, dans notre conduite. Parfois la représentation de l'objet est assez intense pour imprimer à notre corps un mouvement visible ou, comme on dit, un mouvement de masse ; parfois elle est contrariée, affaiblie, entravée dans son développement et ne produit alors qu'un mouvement moléculaire insensible. Au fond, l'idée n'est qu'une action commencée, réfléchie sur elle-même par l'obstacle qu'elle rencontre dans les autres idées qui tendent comme elle à l'existence, et prenant ainsi conscience de soi. L'image d'un son, par exemple, est un son naissant dans le cerveau et qui se transmet jusqu'au larynx, où les muscles se dilatent et se resserrent selon le degré d'acuité du son. De là la loi suivante, qui est capitale en psychologie et en morale : *Entre l'intelligence et l'action il y a un moyen terme de supprimé, tandis qu'entre l'être inintelligent et l'action la nature intercale le mobile du plaisir sensible.* Le plaisir *sensible* est un succédané, un supplément, un moyen de remédier à l'insuffisance d'une activité inintelligente : c'est le bâton de l'aveugle. Par conséquent, l'idéal moral, l'idéal d'une activité indépendante

1. Voir nos livres sur la *Liberté et le Déterminisme*, sur l'*Idée moderne du droit* et sur la *Science sociale contemporaine*.

du plaisir même, toute rationnelle et en ce sens toute libre, a en soi une puissance spontanée de réalisation : l'idée de la moralité est la moralité commencée. Cette idée est le premier moteur de l'évolution morale telle que nous la comprenons ; et dès que l'homme l'a conçue, il n'est déjà plus dans le pur égoïsme où il se trouvait originellement plongé. La pensée que je pourrais sortir de moi et que, pour un être intelligent capable de concevoir l'univers, il serait bon d'en sortir effectivement, n'est déjà plus « la gravitation sur soi ; » le moi qui songe à se désintéresser et à aimer n'est déjà plus le « moi haïssable. » Cette pensée et ce désir du désintéressement ne restent jamais entièrement stériles ni purement platoniques : ils se traduisent en actes, d'abord quand il n'y a pas besoin pour cela d'un grand effort sur l'égoïsme et qu'on peut faire plaisir à autrui sans grande peine ; puis, quand il y a besoin d'un effort plus considérable ; enfin (l'exercice accroissant la force) quand il y a besoin d'un vrai sacrifice. Ainsi l'idée descend dans les actes, qui en sont la réalisation progressive et qui se modèlent sur le type du désintéressement véritable. Parmi les forces qui luttent en nous pour l'existence et entre lesquelles s'établit une sélection intérieure, MM. Darwin et Spencer n'ont point fait une part suffisante à l'idéal même du désintéressement, à l'influence du motif et du mobile purement intellectuel sur nos instincts d'abord sensibles et égoïstes.

L'influence pratique que nous venons d'attribuer à l'idéal de l'abnégation, c'est-à-dire d'une volonté agissant selon des fins impersonnelles, on peut l'étendre avec non moins de raison à toutes les notions morales, à toutes les vérités morales, qui ne sont d'ailleurs que des applications de cette idée maîtresse. Les vérités morales expriment les conditions de la vie humaine la plus parfaite, soit individuelle, soit sociale. Pour l'école anglaise, ces conditions se réalisent en s'imposant mécaniquement dans la pratique même de la vie et dans le cours de l'histoire ; pour nous, elles peuvent se réaliser encore d'une autre manière : en se concevant elles-mêmes et par un attrait tout intellectuel. M. Spencer compte surtout sur la force des choses, sur l'habitude, sur l'hérédité, sur l'instinct, sur les coutumes et les lois positives, beaucoup moins sur l'éducation et l'instruction ; nous, nous pensons qu'il faut aussi compter sur la force des idées et sur la vertu que la science morale doit avoir de s'incarner elle-même en nous. Du reste, à mesure que la science en général fait plus de progrès, on comprend mieux la puissance dont elle dispose pour se soumettre la

réalité. Chez un être intelligent comme l'homme, toutes les fois que l'action n'est pas aveugle et instinctive, elle est déterminée par la science qu'il possède. Le temps n'est plus, nous venons de le voir, où on pouvait considérer la science et ses vérités comme de pures abstractions, ayant besoin d'une force étrangère pour se réaliser : elles se réalisent à la fin elles-mêmes dans la mesure de leur vérité. Une idée vraie est un *fait*, présent, passé ou à venir. Ajoutons qu'inversement un fait n'est qu'une idée visible, car un fait n'est que le point de rencontre d'une multitude de lois qui s'entre-croisent, et les lois se ramènent à des idées. Qu'est-ce que le mouvement d'un mobile à travers l'espace? C'est de la mécanique qui se réalise elle-même. Qu'est-ce que la formation d'un cristal au sein de la terre ? C'est de la géométrie qui se rend elle-même visible aux yeux. Au lieu de se manifester ainsi dans un milieu extérieur, la science et ses lois peuvent se manifester dans notre intelligence et dans nos actions, mais c'est toujours la même force qui se déploie. Quand nous agissons sous l'empire d'une vérité géométrique, mécanique, physique, on peut dire que c'est la géométrie, la mécanique, la physique qui se réalise par notre intermédiaire. Considérez par exemple l'arpenteur qui parcourt un terrain en divers sens : ses jambes et ses bras sont mus par son cerveau ; son cerveau est mû par des conceptions géométriques; telle conception, tel mouvement, telle science, telle pratique ; on peut donc, en le voyant marcher, dire sans aucune métaphore : C'est de la géométrie qui marche. Quand nous agissons ainsi sous l'influence de notions toutes scientifiques, les théorèmes et les lois de la science ne font que se continuer dans nos pensées et nos actes : c'est comme un courant mathématique ou mécanique qui nous traverse et, en nous traversant, nous fait mouvoir. La pratique n'est donc que de la théorie en action, et si la théorie est exacte, la pratique le sera.

Aussi, quel a été le moyen de réaliser dans la société une géométrie et une mécanique de plus en plus parfaites, par exemple de nous soumettre les objets extérieurs, de nous faire traverser rapidement l'espace, de nous donner des organes nouveaux par une nouvelle industrie? — La pratique est sortie de la science, dont elle n'est que le prolongement. Pour faire de la bonne géométrie, la société humaine n'a eu besoin que d'apprendre la géométrie. Le veritable enchanteur, qui transforme toutes choses par une magie naturelle et finit par se transformer, par s'*enchanter* lui-même, c'est la science. Dans toutes ces actions qui se réduisent à l'application de telle

ou telle vérité scientifique, claire ou obscure, nous n'avons point besoin de supposer une volonté distincte de l'intelligence, comme un serviteur prêt à exécuter l'ordre de son maître. Ici l'ordre s'exécute lui-même; l'homme pense, il sent, et l'acte suit.

La sensibilité même peut être considérée comme une conscience plus ou moins confuse des idées qui agissent et luttent en nous. Pascal définissait les passions avec profondeur en les appelant des précipitations de pensées. Ce sont, si l'on veut, des pensées au moins virtuelles qui se meuvent trop vite et en masses trop compactes pour s'apercevoir elles-mêmes ; la conscience traversée par elles, comme une eau troublée, perd sa transparence. Sentiment et pensée sont au fond identiques et n'expriment que des degrés divers d'une même réalité.

Tel est le déterminisme qui, selon nous, régit tout ensemble et l'intelligence invisible et ses manifestations visibles sous la forme du mouvement. Nous sommes soumis à ce déterminisme dans tous les actes qui relèvent du désir ou de la pensée, des passions ou des idées. Si tout était pour nous une affaire de savoir positif, une question de pure science, la science positive nous régirait d'une manière infaillible. Par exemple, si nous n'avions jamais à faire autre chose que des applications de la géométrie, de la mécanique, de la physique, de la biologie, nous n'aurions besoin que de perfectionner notre science pour perfectionner l'application et, encore une fois, nous ne serions que le milieu à travers lequel ces sciences se réaliseraient elles-mêmes, selon les lois de leur propre nécessité.

Transportons dans la morale une conception analogue. Nous y trouvons d'abord une partie *positive,* où la science est le grand ressort : si la pratique de la géométrie n'est que de la géométrie qui se manifeste, pourquoi la pratique de la morale, dans ce qu'elle a de scientifique et de positif, ne serait-elle pas simplement la science morale se manifestant de plus en plus à mesure qu'elle prend mieux conscience d'elle-même? Et s'il y a encore dans la morale une partie *métaphysique*, toute spéculative et hypothétique, toute tournée vers l'idéal suprême comme l'art est tourné vers le beau, pourquoi la réalisation et la mise en pratique de ces hautes hypothèses morales, de ces croyances supérieures à la vérification, ne serait-elle pas encore une connaissance réalisée, mais cette fois une connaissance du possible ou du probable, non plus du positif et du certain? En un mot, la haute moralité serait non plus de la science

proprement dite, mais de la métaphysique se réalisant elle-même.

Relativement à cette doctrine des idées et de leur influence, M. Spencer nous a fait une réponse du plus haut intérêt, que nous devons citer pour l'éclaircissement de la question : « J'acquiesce entièrement, nous dit le philosophe anglais, à votre croyance que l'idéal moral devient lui-même un facteur dans notre progrès vers un état plus moral. Les idées et les émotions appropriées à une phase quelconque du progrès social s'aident toujours les unes les autres, car les émotions renforcent les idées et les idées donnent un caractère défini aux émotions; dans cette mesure, les idées arrivent à former une partie de l'ensemble des agents produisant le mouvement (*the agency producing movement*). Toutefois, à ce que je pense, elles ne sont pas elles-mêmes des forces, mais elles favorisent les actions de ces forces qui naissent des émotions, en rendant leurs directions plus spécifiques, en diminuant le frottement, etc. » — L'accord entre l'opinion de M. Spencer et la nôtre n'est pas impossible : tout dépend du sens que l'on attache au mot *idée*. Si on entend par là une forme abstraite et logique, l'idée n'est peut-être pas par elle-même une force, quoique après tout ce qui contribue à la détermination, à la direction, à la spécification d'une force ne puisse être qu'une force ; le cadre même d'un tableau est une force, les digues d'un fleuve sont une force, ce qui diminue le frottement d'une force contre une autre doit être encore une force. Mais l'idée dont nous voulons parler est l'idée réelle, l'idée en acte, par conséquent l'action de penser à une chose déterminée ; cette chose même à laquelle nous pensons est, en morale, une action que nous concevons comme devant être désintéressée ; or l'action de penser à une action, c'est déjà une première réalisation de l'acte pensé. Toute action qui est ainsi en voie de se réaliser est évidemment une force en activité, une tendance qui se déploie ou, pour parler un langage plus psychologique, un exercice de la volonté : penser, c'est donc agir, vouloir et mouvoir. En ce sens, M. Spencer nous accordera que l'idée, action consciente, est une force, que la pensée de l'idéal est déjà une volonté de l'idéal, que par conséquent l'intelligence est active en elle-même et par elle-même, que la raison est une puissance exécutive et non, comme on se la représente d'ordinaire, simplement délibérative. La raison n'est pas assise comme un juge immobile, elle est elle-même en cause ; elle accuse ou se défend, elle prend une part active à la lutte. Elle n'est pas non

plus comme un spectateur au théâtre, elle est un acteur qui joue et se voit jouer tout ensemble : c'est à la lettre et non seulement par métaphore que, dans les drames de Corneille, la raison et la passion sont aux prises, et il en est ainsi dans tous les drames réels de la vie.

M. Spencer nous écrit encore : « Je pense que, quoique les idées morales servent comme agents secondaires, elles ne sont elles-mêmes rendues possibles que par la *croissance* de ces sentiments moraux qui résultent de l'adaptation à l'état social. Dans mon premier ouvrage : *Social Statics,* publié en 1850, je vois que j'ai indiqué cette opinion. Au chapitre VI se trouve ce passage : — « Proportionnellement aux forces de la sympathie d'une part, de l'instinct des droits personnels d'autre part, se développera l'inclination à se conformer à la loi de l'égale liberté pour tous. En même temps l'inclination à se conformer à cette loi engendrera une croyance correspondante en la loi même. Aussi est-ce seulement après que le progrès de l'adaptation a fait un pas considérable que peuvent se produire, soit la subordination effective à cette loi, soit la perception de la vérité de cette loi. » M. Spencer fait ainsi marcher l'idée derrière la croyance, la croyance derrière le sentiment, le sentiment derrière l'inclination, enfin l'inclination derrière le fait de l'adaptation sociale ; l'idée n'est pour lui que la dernière et la plus abstraite formule de l'adaptation même, elle en est comme l'équation algébrique. Que tel soit l'ordre historique de notre développement intellectuel et moral, nous ne le nions pas ; mais le point de vue de M. Spencer n'exclut nullement le nôtre. Une fois produite par les faits, l'idée modifie à son tour les faits eux-mêmes et devient un mobile capable de réagir sur eux : voilà ce que nous soutenons. Une fois engendrée, l'idée engendre à son tour une croyance dans la possibilité de sa propre réalisation ; cette croyance produit un sentiment, semblable à l'attrait que l'artiste éprouve pour l'œuvre d'art dont il se représente la possibilité ; le sentiment produit une inclination, semblable au besoin de créer que ressent l'artiste ; l'inclination enfin suscite les moyens de sa réalisation effective, elle entraîne l'acte, et l'idée est ainsi devenue réalité. Le fait objectif et extérieur avait produit le fait subjectif et intérieur, l'idée ; celle-ci, à son tour, reproduit le fait extérieur, mais en le transformant, en le perfectionnant, en l'adaptant à elle-même. Ce qu'on appelle la liberté humaine se réduit, pour l'expérience psychologique et indépendamment des croyances métaphysiques, à ce pouvoir qu'a l'idée de dominer le fait et de se l'assujettir. Nous sommes persuadé d'ailleurs

que M. Spencer ne niera pas cette énergie de l'idée, quoiqu'il incline plutôt à placer la principale puissance dans les faits extérieurs, dans l'état donné de la société, en un mot dans le milieu « ambiant. » Mais si sa doctrine est vraie dans son application au passé de l'humanité, la nôtre ne l'est pas moins, si nous ne nous trompons, dans son application à l'avenir de l'humanité. Ce sont les faits qui ont fini par faire naître l'algèbre dans le cerveau de l'homme, soit; mais l'algèbre est sortie à son tour de ce cerveau tout armée et capable de soumettre à sa domination les faits extérieurs. De même, l'adaptation à la société a produit la morale, mais la morale saura s'adapter la société. Le naturalisme a donc son prolongement nécessaire dans l'idéalisme ainsi entendu, et nous pouvons conclure que, parmi les mobiles qui agissent sur l'homme, et qui sont des données « positives » de la morale comme de la psychologie, il faut faire une place à l'idéal.

En résumé, tout comme la raison peut être à elle-même sa fin, sa loi, c'est-à-dire sa raison, ainsi elle peut être à elle-même sa force, son moyen de réalisation; de même qu'elle est *autonome*, elle peut être *automotrice*. Sans doute l'intelligence, en agissant, produit encore le plaisir, mais celui-ci n'est plus qu'un résultat immédiat, non le but, ni la cause. En outre, c'est un plaisir d'un nouveau genre, une conscience de soi et de son activité raisonnable, une jouissance immédiate de soi. Dès que l'être, devenu intelligent, a acquis assez d'élasticité pour agir et se déployer immédiatement sous l'influence de l'idée, le plaisir *phénoménal* et passif de la sensation disparaît au profit de la conscience continue et de la jouissance active continue. Ainsi est rendue possible la moralité. Les évolutionnistes n'ont pas assez compris que chez l'homme, être pensant, l'idéal même devient une des « conditions d'existence » de la réalité. De plus, ils ont considéré trop exclusivement dans l'individu l'adaptation au milieu physique ou social, par conséquent l'utilité tout extérieure ou, comme dirait un disciple de Kant, la finalité extérieure. M. Spencer nous parle sans cesse du milieu social, *the social environment*, et de l'équilibre avec ce milieu comme idéal suprême de l'individu. Mais il y a un autre genre d'adaptation qui méritait d'être considéré : c'est l'adaptation de l'individu à lui-même, c'est-à-dire à ses vraies conditions intérieures d'existence et de développement. Le maximum de puissance pour l'activité, le maximum de conscience et de connaissance universelle pour l'intelligence, le maximum de jouissance pour la sensibilité,

voilà le véritable *équilibre* intérieur de l'être. Il en résulte que l'individu, comme tel, a déjà un certain idéal auquel il doit s'adapter pour réaliser en sa plénitude son existence propre; il conçoit cet idéal de puissance, de connaissance et de jouissance, qui n'est que sa nature même parvenue au « terme de son évolution »; cette conception se réalise peu à peu et produit ainsi ce qu'on peut nommer la finalité intérieure, abstraction faite du milieu physique et social.

CHAPITRE TROISIÈME

COMPLÉMENT COSMOLOGIQUE DU NATURALISME.

Nous venons de voir que la doctrine évolutionniste a besoin d'être complétée, au point de vue psychologique, par une conception plus large et plus exacte des ressorts de notre nature, motifs ou mobiles ; elle n'a pas moins besoin d'être complétée, au point de vue cosmologique, par une idée plus juste du rôle qui appartient au plaisir dans l'univers. D'ailleurs nous allons voir la morale darwiniste tendre elle-même vers ce point de vue supérieur, vers un certain idéalisme, et se montrer ainsi en progrès sur la morale utilitaire dont elle était sortie.

Selon l'idéalisme, le plaisir, en tant que phénomène particulier et personnel, est un fait qui, pour la science, ne s'explique pas par lui-même. Le plaisir, en effet, a une cause, une raison, il est dérivé ; l'intelligence peut concevoir cette cause et cette raison : elle peut donc apprécier tel ou tel plaisir particulier au nom de ce qui, en général, produit et doit produire le plaisir, explique et justifie scientifiquement le plaisir. La jouissance de l'ivrogne, par exemple, est un résultat accidentel de circonstances variables et transitoires, un phénomène que la science peut juger, et qu'elle juge effectivement anormal, bestial, contraire à la nature générale de l'être raisonnable et aux lois cosmologiques de la vie. Au point de vue même de l'esthétique (que l'école anglaise a d'ailleurs le tort de négliger entièrement), le plaisir peut se juger encore ; la science n'a-t-elle pas le droit de prononcer que le plaisir causé par la Vénus hottentote est moins rationnel, le plaisir causé par la Vénus de Milo plus rationnel ? Non seulement le plaisir n'est qu'un effet de certaines causes, mais encore il n'est, peut-on ajouter, qu'un mode de l'être, une simple manifestation de l'être à lui-même. Ce mode répond à un certain état ou à une certaine action de l'être ; la science, pour l'apprécier, doit donc re-

monter à l'être même et aux lois objectives de son développement. Bien plus, le plaisir proprement dit n'est qu'une partie et non un tout; le tout serait la félicité, comme l'école anglaise le reconnaît ; mais cette félicité même nous apparaît encore comme une simple manifestation de l'état où l'être se trouve ou de l'action qu'il exerce ; la félicité est donc encore une conséquence des lois scientifiques de l'univers, non un principe. A l'être heureux la science peut toujours demander : Pourquoi es-tu heureux? — Le bonheur est la satisfaction de la volonté et de ses tendances ; on est heureux quand on possède pleinement ce qu'on veut ; le plaisir suppose la vie et l'activité ou, si l'on préfère ce mot, la volonté. C'est par conséquent l'activité et la vie qui est primitive pour la science, et c'est le plaisir qui, sous tous les rapports, est dérivé. Voilà les principes de l'idéalisme, et ils ne sont pas en contradiction formelle avec le naturalisme anglais.

Non seulement, selon les idéalistes, le plaisir peut ainsi se juger au nom de la science, il le peut aussi au nom de la nature même. Les deux points de vue sont d'ailleurs inséparables. Ici encore, l'école de Darwin et de M. Spencer s'écarte de l'utilitarisme primitif. La nature, telle que la cosmologie nous la révèle, ne se soucie pas autant du plaisir et de la peine que semblaient le croire les premiers utilitaires. Ce ne sont là pour la nature que des phénomènes particuliers perdus dans l'ensemble des choses. Elle va devant elle sans se préoccuper des êtres qu'elle fait souffrir. La « grande roue qui ne peut se mouvoir sans écraser quelqu'un », c'est l'évolution. Un travail se fait dans l'univers où le bonheur et le malheur des individus semblent compter pour bien peu. Le plaisir et la peine paraissent jouer le même rôle dans les opérations de la nature que la chaleur dans le fourneau du chimiste : il y a des éléments chimiques qui ont beau être en présence, ils ne se combinent pas tant qu'on ne les a pas élevés à une certaine température; mais, une fois combinés, il ne se séparent plus, même à la température normale. La joie et la souffrance individuelles, les catastrophes de la nature, les révolutions sanglantes de l'histoire sont comme cette chaleur élevée qui produit des combinaisons nouvelles, et ces combinaisons demeurent stables même quand l'effervescence est passée, quand l'être est revenu à son état d'indifférence. Plaisir et peine ne sont peut-être ainsi que des moyens d'excitation, des agents de combinaison, ou, si l'on aime mieux, des ressorts destinés à faire agir et mouvoir l'être ; mais quel est le travail final auquel tend la nature, s'il y en a un? Nous l'ignorons :

Dans vos cieux, au-delà de la sphère des nues,
Au fond de cet azur immobile et dormant,
Peut-être faites-vous des choses inconnues
Où la douleur de l'homme entre comme élément.

Ainsi, quand on considère la nature entière, le plaisir apparaît comme n'étant peut-être qu'un accident, tout au moins comme n'étant qu'un effet. C'est là une sorte d'antinomie entre le point de vue sensible et le point de vue cosmologique, entre le subjectif et l'objectif : pour la sensibilité le plaisir est tout, pour la science et la nature il n'est qu'une partie dans le tout. La morale anglaise s'est placée d'abord à un point de vue exclusivement subjectif et sensible : Bentham et les purs utilitaires ne parlaient que du plaisir et ramenaient finalement tous les plaisirs à ceux du *moi*. Les évolutionnistes, au contraire, après avoir déclaré avec Bentham que le plaisir est le seul bien, sont obligés ensuite de prendre le point de vue scientifique comme centre de perspective pour contempler l'évolution du cosmos : dès lors, le moi et ses plaisirs se trouvent rejetés au second plan. Le bonheur même ne doit plus être l'objet immédiat de notre poursuite, mais seulement son objet final. Il est hasardeux, disent les évolutionnistes, de se perdre avec les utilitaires dans l'évaluation directe du plaisir, soit pour l'individu, soit même pour la société : la vraie méthode scientifique consiste à remonter des faits aux lois qui les régissent. Une fois introduit dans le système du plaisir, l'élément intellectuel et objectif va grandissant d'importance : il fait pour ainsi dire la tache d'huile, et l'épicurisme primitif des Anglais finit par des considérations qui rappellent le stoïcisme. M. Darwin se voit obligé d'apporter une modification importante à la formule de Bentham et des utilitaires, qui était de prendre pour but le plus grand plaisir du plus grand nombre. L'illustre naturaliste substitue au bonheur du plus grand nombre la « préservation de la race sous ses conditions d'existence. » Le terme de bonheur lui semble en effet trop subjectif et trop humain ; il lui préfère un mot plus vague, mais plus objectif, celui de bien-être général. « Ce terme, dit-il, peut se définir ainsi : le moyen qui permet d'élever, dans les conditions existantes, le plus grand nombre d'individus en pleine santé, en pleine vigueur, doués de facultés aussi parfaites que possible. » Quoique la réalisation de cet état de choses, ajoute-t-il, doive avoir pour conséquence le bonheur, cependant le bonheur doit toujours être considéré comme une conséquence, non comme un principe. M. Spencer dit à son tour : « Les bons et mauvais résultats des actions ne sauraient être accidentels ; ils doivent

être les conséquences nécessaires de la nature des choses ; il appartient à la science morale de déduire des *lois de la vie* et des *conditions de l'existence* quels sont les actes qui tendent à produire le bonheur et quels sont ceux qui tendent à produire le malheur (1). » En un mot, l'homme ne doit plus prendre pour but direct le plaisir et le bonheur mêmes, mais seulement les actes qui sont les conditions générales et nécessaires du bonheur pour tous les hommes.

Dès lors, la morale naturaliste tend à la même conclusion que la morale idéaliste : elle tend à identifier l'idéal moral avec l'achèvement de la nature, avec le dernier terme de son évolution. M. Spencer admet, comme pourrait le faire un idéaliste, que les actes *bons* sont les actes appropriés à leur fin. Seulement il ne faut pas entendre par là, avec le spiritualisme classique, une finalité préétablie par une intelligence : il s'agit simplement d'une conséquence harmonieuse amenée par l'évolution du monde, non d'un principe d'harmonie supérieur ou antérieur à cette évolution. Les nageoires d'un poisson, par exemple, sont bonnes quand elles sont bien adaptées à leur milieu et à leur fonction ; cette fonction, étant pour le poisson une condition de vie et de jouissance, peut être appelée une fin, et fait partie de son bien. Bref, la fin n'est qu'un terme naturellement et nécessairement atteint par l'évolution, non un but préconçu par une intelligence supérieure à la nature. Ceci posé, la bonne conduite « est celle qui a atteint le plus haut degré de l'évolution... Le terme idéal de l'évolution *naturelle* de la conduite est aussi la règle idéale de la conduite considérée au point de vue *moral.* » Et comme le terme de l'évolution humaine, selon M. Spencer, est la vie sociale, il en tire cette conclusion : « L'homme idéal peut être conçu comme constitué de telle sorte que ses activités spontanées soient d'accord avec les conditions imposées par le milieu social formé d'autres êtres semblables à lui. »

Ici encore, sans contredire le principe fondamental de la doctrine, ne peut-on et ne doit-on pas aller dans cette voie plus loin que MM. Spencer et Darwin ? Les lois les plus élevées de l'évolution humaine sont-elles seulement celles qui assurent le perfectionnement et la félicité de la société humaine ? L'homme n'étend-il pas son idée, son désir de perfectionnement et de bonheur à tous les êtres sentants et même aux autres êtres qu'il voudrait appeler à la sensation, en un mot à l'univers ?

1. On remarquera l'analogie de cette conception avec celle d'un moraliste et économiste français, M. Courcelle-Seneuil.

Quoique l'évolution du monde ne soit pas le déroulement d'un plan divin, elle n'en offre pas moins une direction qu'elle prend d'elle-même, un sens qu'elle fait sortir de son chaos apparent : l'homme s'efforce de pénétrer ce sens : il traduit en son langage, il formule en termes de sentiment, de pensée, de volonté, de bonheur, les vœux encore inconscients de tous les êtres ; génie de la nature, il achève et prononce le mot par elle ébauché. En poursuivant l'idéal, il suit donc encore la nature : tel, d'après un fragment de la courbe décrite par un astre, le savant la prolonge et l'achève ; c'est en cédant au mouvement commencé que sa pensée devance le mouvement à venir.

Dès lors, un être doué de raison, capable de science, capable de concevoir des lois valables pour le monde, n'a plus seulement pour « milieu » la société de ses semblables : il a le monde entier. M. Spencer nous dira qu'il en est ainsi de tout être, puisque tout être fait partie de la nature et est en connexion avec elle : le moindre grain de sable n'est-il pas aussi étroitement uni au reste des êtres qu'une étoile au monde sidéral? — Sans doute, mais le grain de sable ignore cette connexion ; il n'y peut rien changer, il ne peut se proposer comme fin de la rendre plus étroite et plus consciente ; l'homme, au contraire, a conscience de son rapport avec l'universalité des êtres et, en prenant connaissance des lois universelles de la nature, il peut, dans sa sphère d'action, modifier la nature même. L'homme est donc le seul être qui, ayant l'idée du *tout* et le désir que le tout soit heureux, vive intellectuellement et moralement *dans l'univers :* les autres n'y vivent que physiquement; il est le seul être à nous connu en qui le monde semble enfin trouver une conscience pour se concevoir. Dès lors, de ce point de vue cosmologique, il est permis de croire que la vraie loi pour l'homme doit être l'adaptation universelle, non plus seulement sociale ou individuelle. La société humaine n'est elle-même qu'un symbole d'une société supérieure, d'une unité supérieure embrassant l'univers.

Sans doute, au point de vue de la pratique et même de la science positive, il faut bien se contenter en morale, comme le fait M. Spencer, des considérations humaines, soit individuelles, soit sociales ; mais ce qui donne aux actions les plus particulières un caractère moral par excellence, ce n'en est pas moins l'intention universelle qu'elles expriment : une simple mesure d'hygiène devient vraiment morale si je veux conserver dans ma personne un membre de la grande société. Il faut aimer en soi-même sa famille, dans sa famille

la patrie, dans sa patrie le genre humain, dans le genre humain la société universelle. La plus haute moralité est dans le dernier but que nous nous posons et dont les autres ne sont pour nous que les moyens. Les théologiens disaient : « Tout acte devient religieux quand il est fait pour Dieu ; » traduisant leurs mythes dans le langage de la science, le philosophe peut dire : « Tout acte devient moral quand il est fait pour l'humanité et le monde. »

Ainsi la morale, quoique se bornant dans sa partie positive à formuler les relations des hommes entre eux ou des facultés entre elles, c'est-à-dire les conditions de l'existence individuelle ou sociale, tend néanmoins à exprimer, dans sa partie la plus élevée et vraiment morale, les conditions de l'existence universelle. Les lois de la morale sont *nécessaires*, disent MM. Darwin et Spencer, parce qu'elles représentent les nécessités mêmes de l'existence sociale, soit dans le présent, soit dans l'avenir ; l'idéaliste ajoutera : les nécessités de l'existence et de l'évolution universelle. Elles sont *générales*, parce qu'elles expriment les lois de la société entière ; l'idéaliste dira : de l'univers en son futur achèvement. Elles sont *immuables*, parce que certaines règles de la société humaine ne peuvent changer, par exemple le respect pour la vie des autres ; on peut dire aussi : certaines règles de la société universelle. Elles sont *absolues*, parce qu'elles répondent aux conditions premières, originales de toute cité humaine, conditions d'où le reste dépend et qui ne dépendent point d'un principe supérieur ; mettons ici encore, à la place de la cité humaine, la cité du monde. Elles sont *obligatoires*, impératives parce qu'elles sont la force de la société accumulée dans l'individu et résistant à l'individu même, la tendance de la race opposée à la tendance individuelle ; l'idéaliste dira : qui sait si elles ne sont pas aussi la force fondamentale de l'univers, la tendance primitive de toute existence consciente, raisonnable et heureuse, s'opposant aux caprices de la passion ? Le remords, ajoute Darwin, est le contraste douloureux entre l'inclination individuelle ou passagère et l'instinct social qui est permanent ; peut-être aussi, dira l'idéaliste, entre l'essentiel et l'accidentel de l'existence comme de la félicité. Si l'hirondelle attardée qui couve encore en automne, au moment où toute la troupe va partir, sacrifiait au soin particulier de sa famille l'instinct migrateur, nécessaire pour la conservation de toute l'espèce, la persistance du penchant plus général sous le triomphe momentané du penchant plus particulier produirait en elle, selon le darwinisme, un déchirement intérieur analogue à nos re-

mords : eh bien ! l'esprit de l'homme a, lui aussi, un instinct de migration et de progrès sans limites qui l'oblige, aux dépens même de ses autres affections, à prendre son vol vers la patrie universelle, vers l'immensité. Les combats intérieurs de la conscience, remarque encore Darwin, produisent une lutte pour la vie entre les diverses idées, les diverses tendances, qui sont plus au moins sociales ou antisociales ; de là sélection naturelle dans le domaine de la conscience : l'être moral est celui qui finit par agir dans le sens du monde. Enfin, selon MM. Spencer et Darwin, le résultat dernier de cette lutte sans cesse renouvelée est l'évolution ou le progrès des sentiments et motifs moraux, qui se résument dans l'altruisme ; — soit, mais le véritable altruisme est peut-être plus que *social :* aux yeux de l'idéaliste, il est universel et en quelque sorte *mundanus.*

L'idéalisme arrive ainsi à une conclusion importante. L'homme est un être original et à part : il a pour caractère 1° l'unité, dans sa pensée, des lois de l'existence en général et des lois de son existence propre ; 2° l'unité, dans son désir, des moyens du bonheur universel et de son propre bonheur. Être conscient et raisonnable, il tend donc à prendre pour motif des conditions d'existence et de développement qui soient celles du monde même. Les êtres forment une échelle dont l'homme occupe le sommet. Pour l'animal solitaire, les lois les plus élevées sont celles de la vie individuelle : il ne conçoit pas de motif supérieur ; pour l'animal sociable, ce sont les lois de la vie sociale ; pour l'être pensant, ce sont les lois de la pensée et de la vie même, qui sont sans doute les lois de l'univers. Le vrai *terme idéal de l'évolution,* comme dit M. Spencer, par conséquent le véritable idéal moral, n'est donc rien moins que la plénitude de l'existence individuelle et universelle, dont la conscience serait la parfaite félicité.

C'est ainsi que peu à peu, en introduisant l'intelligence dans la question morale, — comme sont à la fin obligés de le faire MM. Spencer et Darwin, — on se trouve entraîné à des considérations de plus en plus universelles, qui finissent par toucher à la métaphysique. Tant il est vrai que l'intelligence est comme une force d'expansion qui nous arrache peu à peu au moi pour nous mêler au monde entier : *Toti mundo te insere.* Mais nous ne voulons point ici faire une plus longue excursion dans le domaine métaphysique et dans les hypothèses sur l'univers, quoique la doctrine de l'évolution nous y invite elle-même en nous parlant des lois universelles de la vie. Quelles que soient les différences qui peuvent subsister encore, au point de vue métaphysique, entre le naturalisme et l'idéalisme, leur

rapprochement sur le terrain de la science positive, de la cosmologie comme de la psychologie, n'est ni moins réel ni moins important.

En résumé, les bases positives de la morale, dont nous avons voulu nous occuper exclusivement avec MM. Spencer et Darwin, sont de deux sortes : d'abord les *inclinations*, égoistes ou altruistes, puis les *idées* scientifiques, qui expriment les conditions du bonheur pour l'individu ou pour la société. En un mot, instinct et science sont les deux grands facteurs de l'évolution morale. Le naturalisme a insisté principalement sur la force de l'instinct ; l'idéalisme doit insister de préférence sur la force des idées et montrer dans la science même une puissance qui tend à dominer le monde. Ces deux points de vue, loin de s'exclure, s'appellent et se complétent ; ils sont également nécessaires à une morale vraiment positive, qui tient compte de tous les faits, y compris ces faits importants qu'on nomme les idées humaines. Resterait à savoir si les inclinations et les idées scientifiques, « données » de la psychologie et de la cosmologie, épuisent tout le contenu de la morale. Supposez que la science positive aboutisse elle-même à démontrer qu'il y a un dernier problème qu'elle ne peut résoudre et que cependant la pratique doit résoudre, et que ce soit précisément le problème moral ; il faudra bien dire alors que ce n'est plus la science positive qui se réalise elle-même dans les actes moraux les plus élevés : au point où cesseront les idées démontrables ou vérifiables, au point où cessera la science proprement dite, psychologique ou cosmologique, il faudra bien faire intervenir l'hypothèse métaphysique, rejetée par MM. Darwin et Spencer. Il faudra reconnaître ce que nous avons plus haut laissé entrevoir : que la métaphysique, avec ses conjectures sur l'univers, est au fond de la morale et que, malgré ses obscurités, malgré ses doutes, elle se réalise elle-même dans les actions de l'homme comme une spéculation sur l'inconnu dont l'obscurité augmente la sublimité.

L'école anglaise a négligé ce point où la morale, l'art et la métaphysique ne font plus qu'un. La doctrine de l'évolution fait profession de s'en tenir, comme dit M. Spencer, aux « bases positives de la morale », malgré les problèmes de toute sorte sur les destinées de l'individu, de la société, du monde, au bord desquels elle amène l'esprit ; elle oublie les « fondements métaphysiques » de la science des mœurs. Par cela même elle laisse la pensée et la volonté en face d'une antinomie non résolue, celle du bonheur individuel et du

bonheur universel, de la sensibilité qui ramène tout au moi et de l'intelligence qui s'efforce de concevoir le tout indépendamment des individus. La moralité consiste essentiellement dans le parti qu'on prend devant cette alternative. L'école anglaise a donc étudié les *mœurs* et laissé la *moralité* proprement dite dans l'indétermination (1).

1. L'utilitarisme pur, sans mélange d'évolutionnisme, n'a plus guère pour représentant en Angleterre que M. Sidgwick, l'auteur d'un livre remarquable sur les *Méthodes de l'Ethique*. Encore est-ce un essai de conciliation, sinon avec le darwinisme, du moins avec les doctrines intuitionnistes. La tentative de M. Sidgwick pour *démontrer* le principe de l'utilitarisme n'est pas à nos yeux plus heureuse que beaucoup d'autres. Il ne veut pas faire appel à la théorie de l'évolution, pour cette raison selon nous inadmissible que *l'autorité* de la conscience est indépendante de son *origine*, — ce qui revient à soutenir que l'autorité du mahométisme, par exemple, est indépendante de son origine. M. Sidgwick s'enlève par là même le seul moyen d'arriver à une solution, sinon complète et définitive, du moins approximative. Il ne lui reste en effet d'autre ressource qu'un essai de démonstration *logique* et *formelle*, qui ne saurait atteindre la réalité. Voyons en effet cette démonstration. D'après les explications données par M. Sidgwick, dans son article sur l'*établissement des principes de la morale* publié par le *Mind*, la méthode convenable pour établir le principe utilitaire du bonheur universel est l'*analyse*, grâce à laquelle on peut remonter d'une proposition particulière à une proposition générale. Voici par exemple une proposition particulière évidente par elle-même : « Toute peine des êtres humains et doués de raison doit être évitée. » Par l'analyse je m'aperçois que cette différence, la raison, qui existe entre l'homme et les autres êtres sensibles, n'établit aucune distinction fondamentale entre leurs peines respectives. La différence peut donc être négligée, et le vrai principe de la proposition qui avait d'abord paru évidente par elle-même est cette affirmation plus générale : « *Toute* peine doit être évitée. » Telle est la méthode que M. Sidgwick veut appliquer à la morale. Pour cela il soumet à l'analyse la maxime égoïste : « Il est raisonnable pour moi de prendre pour fin dernière de ma conduite mon propre bonheur. » Par la réflexion, dit M. Sidgwick, je trouve que le bonheur d'un autre individu n'est pas moins digne en lui-même d'être poursuivi que le mien, et j'en viens ainsi logiquement à accepter la maxime utilitaire : « Le bonheur, en général, doit être cherché; » cette dernière maxime est réellement le premier principe de la morale, et la maxime égoïste n'était vraie que comme expression partielle et subordonnée de la maxime vraiment utilitaire. « Ainsi donc, conclut M. Sidgwick, notre méthode consiste à poser d'abord une proposition qui paraît évidente par soi-même ; puis, par la réflexion et l'analyse, nous la décomposons en une proposition plus générale accompagnée d'une restriction limitative; enfin concentrant nos regards sur cette limitation du principe général, nous voyons qu'elle est arbitraire et non fondée en raison ; nous en nions alors la validité, et nous lui substituons comme premier principe de la morale la proposition plus large dont elle n'affirmait qu'une partie. » (Voir dans *Methods of Ethics*, 2e édition, III, c. 13 et IV, c. 2, ainsi que l'article de M. Sidgwick dans le *Mind* sur *the Establishment of ethical first principles*.)

N'y a-t-il point là une sorte de prestidigitation logique qui aboutit à escamoter le *moi* et le *toi* en faveur de la société? Est-il permis à un *utilitaire* de dire que la restriction *moi* ou *toi* n'importe pas? Au contraire, tout est dans cette restriction, dans cette détermination, dans cette particularité qui constitue l'individu même et sur laquelle s'appuie l'égoïste. L'égoïste pourra donc dire à M. Sidgwick : « Vous posez en principe que le plaisir et le bonheur est *la seule chose finalement et intrinsèquement désirable;* mais le bonheur consiste à jouir soi-même du bonheur et non à ce qu'un autre en jouisse à votre place ; mon bonheur est donc un bien pour moi qui en jouis. De cette proposition fondamentale vous pouvez bien tirer par votre méthode analytique les deux suivantes : 1° le bonheur d'un autre est un bien pour cet autre qui en jouit; 2° le bonheur en général est un bien pour ceux qui en jouissent ; mais il serait contradictoire d'en conclure que le bonheur d'un autre est un bien même pour celui qui n'en jouit pas. » — Aussi, M. Sidgwick lui-même est-il

forcé de reconnaître (*Meth. of Ethics*, p. 388, 2e édition) que « l'égoïste qui se *confine* strictement dans sa conviction qu'il doit rechercher son propre bonheur comme fin ultime, ne saurait être converti à la recherche du bonheur *universel* »; mais, ajoute-t-il, « il y a un cas où cette conversion est possible, c'est lorsque l'égoïste met en avant, soit comme une *raison* de son principe égoïste, soit comme une autre formule de ce même principe, la proposition que son bonheur ou son plaisir est bon, non seulement *pour lui*, mais *absolument* ; alors il fournit le fondement de la preuve demandée. Car nous pouvons alors lui faire voir que *son* bonheur ne peut être une partie plus importante du bien, pris universellement, que l'égal bonheur d'une autre personne » (p. 389). — Je réponds que l'égoïste mis en scène par M. Sidgwick est chimérique. Pour empêcher un véritable égoïste de préférer par exemple une trahison à la mort, il ne suffit pas de lui dire que la vie est naturellement agréable pour tout le monde comme pour lui, car c'est précisément de ce fait général et de cette loi naturelle : « Tout le monde veut vivre », qu'il tire la conclusion : « Je veux vivre. La proposition générale extraite du fait que je désire le bonheur n'est qu'une loi de la nature ou un fait généralisé et rien de plus. Comment l'égoïste admettrait-il l'existence d'un *bien absolu*, d'un *bien universel*, ce qui est précisément la doctrine opposée à la sienne? Lui prêter une pareille doctrine, c'est prendre pour accordé ce qui est en question. — Mais « la *raison*, » dit M. Sidgwick, dès que l'égoïste veut l'invoquer pour justifier son égoïsme, ne le réduit-elle pas à en sortir par le caractère d'universalité qui appartient à tout ce qui est raisonnable? — M. Sidgwick confond deux sens du mot raisonnable ; une chose peut être raisonnable ou bien parce qu'elle est d'accord avec les lois de la nature (qui ne sont que des faits généralisés) ou bien parce qu'elle est d'accord avec un idéal moral que nous concevons et opposons à la nature même. Quand l'égoïste dit : — Il est raisonnable non seulement pour moi, mais même pour tous, de chercher son bonheur, — l'universalité de cette proposition n'est que celle d'une loi de la nature, d'un fait généralisé, non d'une loi de la morale, puisque par hypothèse l'égoïste n'admet pas d'autre loi que la tendance naturelle et universelle au bonheur. Ce qui est raisonnable et même *universellement* raisonnable aux yeux de l'égoïste, c'est donc ce fait que chacun cherche son bonheur propre, en d'autres termes que l'égoïsme est *universel*. Il n'y a pas pour lui d'autre *absolu*. Et en effet, si le plaisir est la seule chose « finalement et intrinsèquement bonne, » la *raison* nous dit sans doute que le plaisir du plus grand nombre est un bien supérieur *pour le plus grand nombre*, abstraction faite de nous-même ; mais elle nous dit aussi que c'est parce que chaque heureux jouit en personne de son bonheur ; d'où il suit que notre plaisir propre, dont nous jouissons, est supérieur pour nous à tous les plaisirs des autres hommes, dont nous ne jouissons pas. C'est donc par une abstraction illusoire, par une suite de pétitions de principes, par un oubli de la vraie valeur scientifique des majeures des syllogismes (lesquelles expriment des lois de la nature), que M. Sidgwick arrive à identifier logiquement, en apparence, le *mien* et le *tien* : dans la réalité des choses, encore une fois, le plaisir ne peut pas avoir la même valeur quand je ne l'éprouve pas et quand je l'éprouve, son essence étant d'être *éprouvé* et de cesser d'être quand il cesse d'être éprouvé. Nous nous trouvons ainsi en présence de deux séries de propositions qu'aucune analyse ne peut réduire l'une à l'autre : 1° le bonheur de chacun est une fin raisonnable (c'est-à-dire naturelle) pour chacun, et le bonheur de tous une fin raisonnable pour tous; 2° le bonheur de tous est une fin raisonnable pour chacun. Nous doutons que M. Sidgwick, par aucun syllogisme, puisse ici franchir la brèche, à moins d'abuser de l'ambiguïté des termes. De même, il ne peut fonder l'*égalité* humaine, comme il veut le faire, sur ce que « le bien d'un individu quelconque n'est pas plus important, comme partie du bien universel, que le bien de tout autre, *the good of any one individual is of no more importance, as a part of universal good, than the good of any other* » (p. 355). M. Sidgwick traite le bonheur universel comme un tout algébrique composé d'autant de parties homogènes et égales qu'il y a d'individus ; c'est encore là un cercle vicieux manifeste qui présuppose l'égalité à démontrer, et de plus une fiction mathématique sans fondement dans la réalité, car il n'est pas vrai que la somme de jouissance éprouvée par un individu soit égale à la somme de jouissance éprouvée par un autre, ni certain que chaque individu ait la même importance que tout autre (Newton, par exemple) pour le bien général. Logiquement et mathématiquement M. Sidgwick se contente de théories abstraites et vides.

Il en résulte que la morale de M. Sidgwick reste suspendue à moitié chemin entre l'intuitionnisme à priori des rationalistes et l'utilitarisme évolutionniste. D'une part

il admet, sans la justifier et sans en rechercher l'origine psychologique ou historique, une notion de *devoir*, d'*obligation morale*, d'*impératif*, de nécessité *rationnelle* et *morale* tout ensemble, et il croit s'écarter beaucoup de l'intuitionnisme des vieux spiritualistes parce qu'il donne à l'idée de devoir comme contenu celle de plaisir ou de bonheur ; mais il suffit d'admettre comme lui ce que Kant appelle la *forme* à priori de l'impératif moral pour cesser absolument d'être utilitaire, alors même qu'on montrerait ensuite tout au long que la *matière* du devoir est l'utilité. D'autre part, M. Sidgwick veut établir l'*utilitarisme* indépendamment de l'*évolution;* or, selon nous, l'utilitarisme proprement dit ne peut se soutenir que si on admet au contraire l'évolution 1° pour expliquer comment, dans le passé, les sentiments altruistes ont pu naître des sentiments égoïstes; 2° pour expliquer comment, dans l'avenir, l'égoïsme et l'altruisme pourront se réconcilier, sinon entièrement, du moins approximativement. En d'autres termes, l'évolution est le seul trait d'union possible entre l'égoïsme et l'altruisme, parce que c'est un pont réel entre les deux, non plus seulement un pont purement logique et abstrait, aussi impraticable que le pont de Mahomet. Ce qui prouve combien la doctrine de M. Sidgwick est une situation intenable entre les deux morales extrêmes du rationalisme à priori et de l'évolutionnisme expérimental, c'est que l'ingénieux moraliste se trouve finalement obligé de faire appel plus ou moins ouvertement, comme Butler et Paley, à la sanction divine pour opérer la conciliation vainement tentée par sa dialectique. N'est-ce pas sortir de nouveau de l'utilitarisme véritable pour se réfugier dans des idées transcendantes ? *Devoir* et *Dieu* sont des notions également à priori pour ceux qui les admettent, et elles se trouvent égarées, comme des étrangères, dans tout système vraiment et sincèrement utilitaire. La morale de M. Sidgwick nous semble donc au fond une morale théologique plus ou moins déguisée. La transition du bonheur particulier au bonheur général y est empruntée à un principe mystique. A notre avis, c'est dans la nature même de l'homme que cette transition doit être cherchée, c'est-à-dire dans la nature de la volonté humaine, des *idées* qui sont les moteurs de son évolution, de l'idéal qui en est le terme. L'évolution, complétée par la doctrine des *idées-forces*, facteurs non moins essentiels que les autres facteurs, est le seul moyen *scientifique* dont nous disposions pour établir les bases positives de la morale. Le reste appartient aux conjectures métaphysiques, et, parmi celles-ci, les hypothèses théologiques sont précisément les plus insoutenables.

LIVRE DEUXIÈME

LE POSITIVISME. LA MORALE INDÉPENDANTE.

CHAPITRE PREMIER

EXPOSITION DE LA MORALE POSITIVISTE. M. LITTRÉ. M. TAINE.

La morale de l'évolution ne procède pas seulement de l'école utilitaire anglaise ; elle se rattache non moins intimement à l'école positiviste française, dont elle reproduit l'esprit et les tendances. Ne s'étonner de rien, ne s'indigner de rien, tout comprendre ; puis, quand on a compris, mettre à profit l'intelligence des lois pour gouverner les phénomènes, se prémunir contre le retour des actes nuisibles comme on se prémunit contre le feu et l'eau, assurer au contraire le retour des actions utiles comme on prépare celui des moissons qui nourriront l'humanité ; réaliser d'abord les principes pour obtenir les conséquences, et, si les effets ne répondent pas à l'attente, ne pas accuser les effets eux-mêmes, — choses ou hommes, — mais s'en prendre aux causes et les modifier ; rejeter ainsi le *bien* immuable des philosophes, se contenter du vrai, comme les savants, et se persuader que le grand *mal* est l'erreur ou l'ignorance ; atteindre l'utile à l'aide du vrai et en profiter,

jouir en même temps du beau dans l'ordre des mœurs comme dans l'ordre des formes visibles; se détourner de la laideur et se mettre à l'abri de la brutalité ou de la férocité, sans haine comme sans colère; se redire que chaque être est ce qu'il peut être, que le tigre est, selon les expressions d'un positiviste français, « un estomac qui a besoin de beaucoup de chair », l'ivrogne « un estomac qui a besoin d'alcool », le criminel « un cerveau qui s'injecte de sang » ; en face de tout, garder le calme de la science positive, qui constate les phénomènes sans les injurier, qui les classe sans les condamner, qui ne connaît point en mathématiques « de nombres fastes ou néfastes », en astronomie d'astres amis ou d'astres ennemis, en météorologie de cieux cléments ou de cieux irrités; enfin puiser sa force pratique dans ce calme même de la pensée, qui n'est pas de l'indifférence, et se rappeler que, si le savant observe, compare, expérimente, ce n'est pas seulement pour *savoir*, mais pour *pouvoir*, — telle est l'attitude que, selon les positivistes français comme selon les partisans anglais de l'évolution, l'homme doit garder en face de la nature et en face de l'humanité même, s'il veut connaître et mettre à profit la réalité au lieu de poursuivre les fantômes d'une métaphysique abstraite ou d'une mysticité aveugle. Il n'y a plus pour la science moderne et pour la morale elle-même d'autre absolu que cette Nécessité, maîtresse de l'univers, dont parle Platon dans le mythe de *la République :* souveraine inflexible des volontés comme des sphères, elle tourne éternellement au sein de l'espace son fuseau immense, dont les cercles sont les orbites des astres et dont les clous d'or sont les étoiles. De nos jours, elle n'a fait qu'ajouter à tous ses noms un nom nouveau : elle s'appelle Évolution.

Selon le positivisme français comme selon le positivisme anglais, la morale n'est autre chose que la science des moyens propres à transformer fatalement l'égoïsme en altruisme pour le plus grand bonheur de la société et de l'individu même. L'école anglaise, qui ne partage pas la défiance du positivisme français à l'égard de la psychologie, s'est attachée surtout à montrer l'évolution psychologique de nos sentiments, d'abord égoïstes, puis altruistes, sous l'influence du milieu social, des lois sociales, de l'éducation sociale. L'école française, s'attachant de préférence à la physiologie, montre avec une précision supérieure les origines mêmes de l'altruisme dans notre organisation physique. M. Littré est ici le vrai prédécesseur de M. Spencer. Selon lui, les sentiments égoïstes et altruistes, d'où dérive toute la morale, ne sont que la trans-

formation des deux tendances essentielles à tout être vivant. Pour trouver les origines organiques des phénomènes moraux, dit-il avec profondeur, « il faut aller jusqu'à la trame de la substance vivante, en tant qu'elle s'entretient par la nutrition et se perpétue par la génération... Cette substance vivante a des besoins ; s'ils ne sont pas satisfaits, elle périt soit comme individu, soit comme espèce (1). » Quels sont donc les besoins primitifs et irréductibles de la substance vivante ? Il y en a deux. Il faut d'abord que la substance vivante se conserve, et pour cela qu'elle se renouvelle en empruntant au dehors des éléments nutritifs. Ce premier besoin est l'origine de l'égoisme ; qu'est-ce en effet que l'amour de soi, sinon l'instinct de la conservation, qui n'est lui-même en dernière analyse que l'instinct de la nutrition ? Compliquez cet instinct et vous aurez l'amour-propre, l'intérêt personnel, la recherche des moyens de conserver la santé et la vie, le désir de la puissance, le désir de la possession, toutes les formes de l'amour de soi. Mais la substance vivante ne doit pas seulement subsister comme individu, il faut encore qu'elle subsiste « comme espèce. » Ce qui lui assure cette durée, cette extension dans l'espace et dans le temps, c'est un nouvel instinct non moins inhérent que l'autre à notre organisme. « La nécessité d'aimer est imposée fondamentalement par l'union des sexes pour que la substance vivante subsiste comme espèce... A mesure que l'enfant se développe, son organisation, tant viscérale que cérébrale, disposée conformément à la sexualité, le prépare peu à peu à la vie altruiste. » Celle-ci n'est qu'une vie d'expansion due, en dernière analyse, au besoin d'engendrer. Comme Schopenhauer, M. Littré tend à voir dans tous les amours des métamorphoses plus ou moins méconnaissables de l'instinct sexuel (2).

Reste à savoir comment ces besoins de nutrition et de génération, tout physiologiques à l'origine, se transforment en besoins moraux. M. Littré dit à ce sujet : « Le procédé qui produit les phénomènes moraux est analogue à celui qui produit les phénomènes intellectuels : des deux parts il y a un

1. Voyez la *Revue de philosophie positive*, janvier 1870.

2. « L'instinct sexuel, dit un disciple de M. Littré, retentit jusque dans les affections de la famille... On a remarqué la prédilection fréquente de la mère pour le fils, du père pour la fille. (Voyez *le Père Goriot* de Balzac.) L'affection fraternelle croise volontiers les sexes et se montre ordinairement plus vive, parfois violente, du frère à la sœur ou de la sœur au frère. L'amitié entre les adolescents offre tous les traits de l'amour : *His amor unus erat*, dit Virgile en parlant de Nisus et d'Euryale... Cette tendresse de l'amitié était fréquente chez les anciens. Le vice même qui la dégrada témoigne de sa nature profonde. » (Lucien Arréat, *Revue de philosophie positive*, mars-avril 1879.)

apport sur lequel le cerveau travaille. Cet apport est l'œuvre des faits externes pour les phénomènes intellectuels ou *idées;* il est l'œuvre des sensations internes pour les phénomènes moraux ou *sentiments*. Dans les deux cas, le cerveau est organe élaborateur, non créateur. » Il est aisé de comprendre en effet que l'égoïsme se diversifie, s'étend, s'élève, à mesure que se diversifie et se complique la substance vivante elle-même; comme cette substance, dans le cerveau, arrive à penser et à vouloir, le besoin de nutrition finit par entraîner le besoin d'exercer les facultés intellectuelles ou morales et d'alimenter leurs organes. De même, le besoin d'engendrer et de produire, de donner à autrui, peut, par une série d'évolutions, devenir sociabilité, patriotisme, philanthropie universelle. La lutte qui s'établit entre les deux ordres de besoins et de sentiments constitue la vie morale. Pourquoi l'altruisme, dans cette lutte, doit-il finir par l'emporter de plus en plus au sein de l'humanité? La biologie nous fournit elle-même la réponse. En effet, elle considère comme inférieur ce qui est plus simple ou primordial, — telles sont les fonctions de nutrition, — comme supérieur ce qui est plus compliqué et plus développé, — telles sont les fonctions de reproduction; l'altruisme répond donc à un degré supérieur de l'évolution humaine. Aussi ira-t-il dominant de plus en plus : « La notion de l'humanité, se dégageant, resserre l'égoïsme et dilate l'altruisme. » Le terme auquel tend l'histoire est l'universelle fraternité, qui n'est pourtant encore que le développement de la tendance essentielle à toute substance vivante : se conserver et s'accroître comme individu et comme espèce. Sous sa forme consciente, l'altruisme devient la sympathie, la bienveillance, la bienfaisance; mais il se ramène toujours à l'instinct de développement et de génération qui est essentiel aux êtres vivants. « Quand la sympathie, a-t-on dit, est capable de nous porter au sacrifice, quand elle se montre vive et ardente comme en quelques belles âmes, c'est qu'il y entre un effluve de ce sentiment puissant qui est l'amour... L'idée sociale la plus large où il pénètre a été nommée *fraternité* (1). »

Outre les sentiments égoïstes et altruistes, l'école positiviste reconnaît d'ordinaire une troisième classe, « celle des sentiments désintéressés, s'appliquant à de pures idées, et qui sont l'amour du vrai, du beau et du juste (2). » Ce passage de l'animalité à une existence supérieure et vraiment humaine ne

1. Lucien Arréat, *ibid.*
2. *Ibid.*

paraît pas possible sans l'action originale de l'élément intellectuel. De là la théorie curieuse par laquelle M. Littré couronne sa morale et où il s'oppose à l'utilitarisme anglais : « Il y a, objecte-t-il à l'école anglaise, des utilités de bien public qui ne sont ni justes ni injustes ; comment alors distinguera-t-on celles qui ont le caractère de la justice, puisque être utile au bien public appartient à d'autres choses qu'aux choses justes (1) ? Le juste est de l'ordre intellectuel, de la nature du vrai, et il est aussi distinct de l'utile que le vrai l'est lui-même. » On sait quel est, selon le savant philosophe, le fondement dernier de la justice. D'après l'histoire, l'idée primordiale du juste n'est autre que celle de compensation, de dédommagement, d'indemnité, conséquemment d'égalité à établir ou à rétablir entre les personnes. D'après l'analyse psychologique, cette idée elle-même se ramène à la notion d'identité ; ce qui a donné naissance à la justice, c'est ce fait « que nous reconnaissons instinctivement la ressemblance ou la différence de deux objets. A égale A ou A diffère de B, tel est le dernier terme auquel tous nos raisonnements aboutissent comme futur point de départ. Cette intuition est irréductible ; on ne peut pas la dissoudre, l'analyser en d'autres éléments ; c'est une des bases de notre système psychique ou logique. » On pourrait traduire l'idée de M. Littré en disant que l'identité, l'égalité est une sorte de catégorie de la pensée qui, devenant une catégorie de l'action, prend le nom de juste. Ce n'est pas sans raison qu'on a toujours représenté la justice avec une balance à la main. « Au fond, la justice a le même principe que la science ; seulement celle-ci est restée dans le domaine objectif, tandis que l'autre est entrée dans le domaine des actes moraux. Quand nous obéissons à la justice, nous obéissons à des convictions très semblables à celles que nous impose la vue d'une vérité. Des deux côtés, l'assentiment est commandé : ici il s'appelle démonstration, là il s'appelle devoir. » Le devoir est donc pour M. Littré une inclination intellectuelle ; par elle, aux inclinations sensibles de l'égoïsme ou de l'altruisme s'ajoute ce caractère impératif qui est le propre de la vérité logique. Ainsi s'achève la morale positiviste : partie de la physiologie, elle aboutit à la logique ; la nécessité physique de la nutrition et de

1. Un utilitaire pourrait répondre, et avec raison, qu'il y a deux sortes d'utilités sociales : 1° les conditions générales sans lesquelles la société ne peut pas subsister et qu'on ne peut enfreindre sans la mettre en péril ; leur ensemble répond à la justice proprement dite ; 2° certaines conditions particulières sans lesquelles la société pourrait subsister, mais dont la réalisation est un surplus de bien-être physique ou moral ; c'est l'utilité proprement dite.

la génération est au commencement, la nécessité rationnelle de la démonstration est à la fin. L'histoire confirme ces vues : « De même qu'au sein de la période industrielle avait apparu la période morale, de même au sein de la période morale apparaît la période intellectuelle ; celle-ci, en comparaison des deux autres, n'a qu'un passé fort court, mais en revanche un immense avenir lui est ouvert ; la science, — car c'est d'elle qu'il s'agit, — renouvelle d'une main le domaine industriel, de l'autre porte la lumière dans le domaine moral. Telle est la constitution de l'esprit humain que le vrai en est le point culminant ; le vrai, qui ensuite sert à tout (1). » Le témoignage de l'histoire, à son tour, est corroboré par la physiologie cérébrale. Celle-ci, en effet, établit non seulement que les facultés égoïstes et les facultés altruistes ont un même siège dans le cerveau, mais encore que les facultés intellectuelles résident dans le même lieu anatomique que ces deux groupes. Il en résulte que le développement même de l'égoïsme bien entendu, en perfectionnant le cerveau, perfectionne le siège des facultés altruistes, qui à leur tour entraînent le perfectionnement des facultés intellectuelles. Inversement, les vérités de l'ordre intellectuel, grâce à la connexion anatomique des cellules cérébrales, influent toujours sur les facultés affectives, soit que les cellules intellectuelles et les cellules affectives soient simplement voisines dans le cerveau, soit que les mêmes cellules deviennent intellectuelles ou affectives selon leur mode de vibration. Ainsi se produit un cercle perpétuel d'actions et de réactions entre l'intellectuel et le moral (2).

De cette théorie à la fois naturaliste et intellectualiste on peut rapprocher celle d'un philosophe qui, sans appartenir au positivisme considéré comme école, en est cependant voisin par les tendances de son esprit, M. Taine. Quoique ce dernier n'ait fait que donner sur la morale quelques brefs aperçus, il nous semble qu'on peut construire sa théorie de la façon suivante. Pour lui comme pour M. Littré, tout se ramène à des faits et à des nécessités. La vertu et le vice sont « des produits naturels comme le sucre et le vitriol ; » la morale montre comment ces produits sont engendrés, soit par la nature, soit par les hommes ; par cela même qu'elle nous enseigne les lois de leur composition, elle nous met à même de les produire ou de les modifier à volonté avec l'intérêt social pour but. Qu'est-ce donc

1. *La Science au point de vue philosophique*, p. 491.
2. *Ibid.*, p, 340.

qu'un *bien?* Comment se classent et se produisent les différents *biens?* Pour le savoir, consultons l'expérience et la logique. La nutrition est dans une plante un fait principal, dominateur, dont beaucoup d'autres ne sont que la préparation ou la suite. On peut donc dire que la plante *tend* à se nourrir, que la nutrition est pour elle une *fin,* un *bien.* « Généralisez ; le groupe de faits principaux qui constitue un être est le bien de cet être. Voilà la définition du bien (1). » Maintenant considérons l'homme. Être intelligent et, pourrait-on dire, animal logicien, l'homme est capable de concevoir le bien en général, de juger ce qui est bon pour tous, non pas seulement pour lui. Or les jugements engendrent des sentiments qui leur répondent, et les sentiments engendrent des actions. Les sentiments moraux ont donc leur cause dans certaines manières de juger, dans un « point de vue » de l'esprit : « la conscience n'est qu'une manière de regarder. » Ce qui la caractérise, c'est la généralité de son point de vue, c'est, pour ainsi dire, l'étendue de son horizon. « Regardez un bien en général et, par exemple, prononcez ce jugement universel que la mort est un mal : voilà le point de vue de la conscience. » — M. Littré ajouterait que, pour prononcer ce jugement, il faut reconnaître l'identité d'un homme avec un autre, du mal de la mort chez l'un avec le mal de la mort chez l'autre. C'est ainsi qu'on arrive à formuler la maxime générale. Qu'un homme agisse sous la domination de cette formule, il agira selon la conscience ou, si vous aimez mieux, selon la raison. « Si cette maxime, dit M. Taine, vous jette à l'eau pour sauver un homme, vous êtes vertueux. »

Maintenant, comment classons-nous les biens à différents degrés, de manière à en former une échelle ? En considérant leur généralité. Par la même raison et de la même manière, nous classons les jugements des hommes sur le bien et les sentiments qui y correspondent. « Ces sentiments, étant produits par les jugements, ont les propriétés des jugements producteurs. Or le jugement universel surpasse en *grandeur* le jugement particulier; donc le sentiment et le motif produits par le jugement universel surpasseront en grandeur le sentiment et le motif produits par le jugement particulier. Donc le sentiment et le motif vertueux surpasseront en grandeur le sentiment et le motif intéressés ou affectueux. C'est ce que l'expérience confirme, puisque nous jugeons le motif vertueux supérieur en dignité et en

1. *Les Philosophes français au XIXe siècle,* p. 277.

beauté, impératif, sacré. A ce titre, nous appelons ses impulsions des prescriptions ou devoirs. » L'évolution morale dans l'individu et la société consiste probablement, pour M. Taine comme pour M. Littré, dans la prédominance croissante des sentiments altruistes sur les sentiments égoïstes et des jugements généraux, universels, désintéressés, sur les jugements particuliers, individuels, intéressés.

CHAPITRE DEUXIÈME

EXAMEN DE LA MORALE POSITIVISTE.

Si l'on compare les bases scientifiques de la morale dans le positivisme français et dans l'évolutionnisme anglais, les Anglais sembleront supérieurs sur plusieurs points et inférieurs sur d'autres. D'abord, en ce qui concerne la nature et les origines physiologiques de l'altruisme, M. Littré nous paraît trop porté à renfermer le besoin général de génération, — nous dirions plus volontiers de production physique ou intellectuelle, — dans l'idée un peu étroite de *sexualité*. Sous cette forme, la théorie de M. Littré se soutiendrait difficilement. L'enfant aime sa mère, aime ses camarades, avant le développement en lui de la sexualité ; en général, la sympathie de l'être animé pour les êtres de son espèce ne paraît pas dépendre de la sexualité et précède même l'instinct sexuel. Bien plus, chez tous les animaux la possession sexuelle réciproque, ne pouvant s'étendre qu'à un très petit nombre d'individus, entraîne un esprit de jalousie et d'exclusion : l'affection mutuelle du mâle et de la femelle ne souffre point de partage ; c'est ce qui fait de la famille une société fermée, une sorte d'égoïsme à deux. Aussi a-t-on remarqué que l'instinct social est, chez les animaux, en opposition avec l'instinct domestique : ce n'est pas par l'amour mutuel des sexes que la sociabilité des peuplades se fonde, c'est par l'affection réciproque des frères, des jeunes animaux. Ceux-ci forment entre eux une société qui ne repose sur aucun lien de sexe ni de filiation et qui n'a point la reproduction pour but ; dès lors, les affections qui en dérivent peuvent s'étendre sans obstacle à un plus grand nombre d'individus et former la transition entre les affections domestiques et les affections sociales (1). La sexualité est donc souvent un principe de con-

1. Voir M. Espinas, *des Sociétés animales*.

centration au lieu d'être un principe d'expansion. Ce n'est pas sans raison qu'on a appelé l'amour de l'humanité du nom de *fraternité*. Aussi M. Littré est-il finalement obligé d'étendre ce terme de sexualité au-delà des limites ordinaires : il nous dit qu'il faut entendre par là « toutes les dispositions qui, pour faire durer l'espèce, déterminent l'ensemble d'impulsions aboutissant à l'amour, à la famille, puis, avec un caractère de généralité croissante, à la patrie et à l'humanité. » A vrai dire, comme la génération n'est pas nécessairement sexuée et que la distinction même des sexes n'est point originelle dans la nature ni dans la « substance vivante » proprement dite, mieux eût valu s'en tenir à cette proposition plus générale que l'égoïsme est la force de concentration due au besoin de se nourrir et l'altruisme la force d'expansion due au besoin d'engendrer. En effet, il y a dans l'être vivant un premier mouvement de concentration, de gravitation sur soi, par lequel il s'assimile les choses extérieures dont il a besoin ; ramener les autres choses à soi, voilà l'égoïsme, et voilà aussi la nutrition. M. Littré aurait pu donner comme exemple l'égoïsme instinctif et exclusif de l'enfant, qui, étant un être imparfait et incomplet, un être pour ainsi dire encore vide, a besoin tout d'abord de se nourrir, de se compléter, de se remplir, et qui pour cela tire tout à soi comme la plante aspirant le suc de la terre. Mais le besoin de nutrition n'est pas le seul : il faut, selon l'expression de M. Littré, que la substance vivante subsiste non seulement comme individu, mais encore comme espèce. Nous ajouterons, avec Darwin (dont M. Littré rejette d'ailleurs la théorie transformiste au rang des hypothèses indémontrées), que l'existence même de l'individu présuppose celle de son espèce, ou du moins d'autres individus analogues à lui, puisque, sans son espèce, sans les individus analogues qui lui ont donné naissance, il n'existerait pas. Aussi l'hérédité et la sélection, dont M. Littré ne pourra refuser d'admettre ici l'influence, ont-elles nécessairement implanté dans l'individu certaines fonctions et certains besoins relatifs à l'espèce : des individus dépourvus de ces fonctions ou de ces besoins auraient disparu sans se reproduire, sans laisser d'espèce après eux. Un être qui a été engendré a donc par cela seul un besoin et une capacité d'engendrer à son tour, capacité plus ou moins développée ou rudimentaire. Demandons-nous maintenant en quoi consiste le génération même dans ce qu'elle a de plus essentiel, d'après la science contemporaine. C'est simplement la reproduction d'une cellule par une autre, une sorte de prolongement et de répétition. — L'être, pourrait-on dire avec l'auteur de *la Morale*

d'Epicure (1), une fois nourri et développé, a un excédent, une sorte de trop plein ; la cellule une fois achevée se prolonge et se répète elle-même : en continuant de se nourrir, elle se trouve nourrir aussi une cellule similaire. De là un mouvement de dedans vers le dehors, et pour ainsi dire une expansion centrifuge qui s'oppose au mouvement primitif du dehors vers le dedans, à la concentration sur soi. Aristote disait : « Tout être parvenu à son entier développement engendre, » et les platoniciens considéraient la génération comme une sorte de surabondance, d'excès de richesse, nous dirions aujourd'hui d'excès de nutrition. — Ces considérations nous semblent propres à rectifier et à compléter la théorie de M. Littré, qui voit dans le besoin de génération l'origine physiologique de l'altruisme, comme dans le besoin de nutrition l'origine de l'égoïsme (2).

Des idées analogues à celles de M. Littré, quoique non identiques, se retrouvent dans l'ouvrage de M. Spencer sur *les données de la morale*. M. Spencer, lui aussi, admet une sorte d'*altruisme physique et inconscient*, duquel procède par évolution l'altruisme moral et conscient. « Toute action en effet, consciente ou non, qui implique une dépense de la vie individuelle pour accroître la vie chez les autres individus, est évidemment altruiste en un sens, sinon dans le sens usuel. » Les êtres les plus simples de la nature se multiplient habituellement par fission spontanée. Généralement les infusoires ou autres protozoaires brisent leur corps en petites parties dont chacune est le germe d'un autre animal, « si bien que le parent est entièrement sacrifié pour former sa progéniture. » Voilà l'altruisme à son premier degré. Chez d'autres animaux, les parents abandonnent une partie de leur substance pour former celle de leurs petits, et parfois ils meurent dès qu'ils ont engendré. Les sacrifices conscients sont au fond identiques aux sacrifices inconscients : du haut en bas de

1. Voir M. Guyau, *la Morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines.*

2. Mais, dira-t-on, « cela est bien grossier. » — A cette objection superficielle M. Littré répond avec raison : — « Bien grossier? Je rencontre cette expression en un passage de Bossuet, dans cet écrit sur *la Comédie* où il s'est montré si violemment hostile à tous les instincts modernes : — Ces passions, dit-il, qu'on veut appeler délicates, et dont le fond est si grossier. — Mais, théologien imprévoyant des objections, de qui, si votre théologie est vraie, tenons-nous ce fond grossier que vous nous reprochez ? Et qui, car il faut bien que j'anthropomorphise pour vous répondre, qui a imaginé de nous obliger aux conditions de la nutrition et de la sexualité? Laissons ces dires, qui jadis ont été l'aliment d'une autre civilisation et qui sont désormais sans vertu réelle et progressive. Grossier ou non, c'est d'un fond simple que tout part pour croître en complexité et en raffinement. » (*La Science au point de vue philosophique*, p. 347.)

4

l'échelle, réduisez-les à leurs termes les plus élémentaires, vous y trouverez la même nature essentielle : « A la fin comme au commencement, l'altruisme implique une perte de la substance corporelle. » Lorsqu'une partie du corps des parents s'en détache sous forme de gemmule, d'œuf ou de fœtus, le sacrifice matériel est évident ; lorsque la mère fournit le lait qui fait croître l'enfant, on ne peut mettre en doute qu'il y a là aussi un sacrifice matériel. « Mais, quoique le sacrifice matériel ne soit pas manifeste lorsque les bienfaits dont profitent les enfants ou d'autres êtres consistent dans un emploi de notre activité en leur faveur, cependant, comme on ne peut accomplir aucun effort sans une dépense équivalente du tissu, et comme la perte corporelle est proportionnée à la dépense qui a lieu, sans remboursement de la chair consumée, il s'ensuit que les efforts pour rendre service représentent une perte de substance corporelle. » Ainsi M. Spencer voit dans la génération et dans les autres formes de l'altruisme une dépense de vie, plutôt qu'un surplus de vie et un prolongement de l'être. Ces deux points de vue n'ont d'ailleurs rien d'incompatible : en les réunissant, nous croyons qu'on obtient une explication complète et vraiment positive de l'altruisme dans ses origines physiologiques.

Si le positivisme français a bien mis en lumière une des principales racines de l'altruisme dans l'organisation même de l'être vivant, il nous semble inférieur à l'école anglaise dans la question suivante : — Quels sont les rapports de l'égoïsme et de l'altruisme ? Le second est-il une force entièrement distincte du premier, ou en est-il sorti par voie d'évolution ? — L'école positiviste nous laisse en présence des deux tendances primordiales de l'être sans paraître tenir beaucoup à chercher l'unité sous cette dualité. On sait d'ailleurs que le positivisme se défie de l'unité et des procédés de synthèse par lesquels on l'obtient ; il n'aime pas qu'on veuille ramener un ordre de choses à un autre, surtout un ordre supérieur à l'inférieur : c'est même dans cette réduction du supérieur à l'inférieur qu'il fait consister essentiellement le matérialisme, suspect à ses yeux comme le spiritualisme. Ainsi, tout en parlant d'*évolution*, il est peu favorable aux idées de *transformisme*, et conséquemment au darwinisme. S'en tiendra-t-il donc en morale à ces deux faits bruts : — l'homme a des tendances égoïstes et l'homme a des tendances altruistes, — sans se demander si la psychologie (à laquelle d'ailleurs il ne croit guère), ou la biologie (en laquelle il a pleine confiance) ne peut pas montrer dans l'altruisme une transformation de l'égoïsme ? Une telle

méthode est sans doute prudente et conforme à l'esprit circonspect des savants; mais, en morale, il faut bien prendre un parti à ce sujet et se former une opinion sur l'origine première de l'altruisme. En effet, Auguste Comte va jusqu'à nous demander un dévoûment entier à autrui, une complète abnégation, un « amour » de l'humanité capable d'étouffer tout égoïsme et de s'élever au sacrifice. « Quand même, dit-il, la terre devrait être bientôt bouleversée par un choc céleste, vivre pour autrui, subordonner la personnalité à la sociabilité ne cesserait pas de constituer jusqu'au bout le bien et le devoir suprêmes (1). » Mais, avant de sacrifier ainsi l'égoïsme à l'altruisme, il serait bon de savoir si le second n'est pas une simple forme du premier ou le premier une forme inférieure et bornée du second, ou encore si ce sont là deux tendances irréductibles, comme l'attraction et la répulsion paraissent l'être à certains physiciens. M. Littré nous semble peu explicite sur ce point, tandis que l'école anglaise s'efforce de montrer dans l'altruisme un simple dérivé et un élargissement de l'égoïsme primitif; elle rétablit ainsi la continuité dans la science.

Si l'égoïsme et l'altruisme sont l'un et l'autre, ainsi que semblent plutôt le croire les positivistes, deux ressorts primitifs de la machine humaine, comment choisir entre ces deux mobiles? — M. Littré invoque ici la nature et la raison. La nature, dit-il, fait triompher peu à peu l'altruisme sur l'égoïsme; donc le premier est *supérieur* au second et doit être préféré. — Superieur en quel sens? demanderons-nous. Ce ne peut être au point de vue d'une moralité ou d'une perfection intrinsèque qui n'existe pas pour les positivistes. Ce n'est pas non plus une question de plaisir ou d'intérêt, car les positivistes n'admettent pas l'utilité comme critérium moral. Dès lors, c'est simplement une question de complexité dans le mécanisme vital et de succession dans le temps. L'altruisme est *ultérieur* et *plus complexe,* voilà tout ce qu'on peut dire. Est-ce assez pour persuader à l'homme de suivre la tendance vers autrui plutôt que la tendance vers soi?

A défaut de la nature, M. Littré invoque la raison, l'intelligence, dont l'intuition fondamentale est celle de l'identité et de l'égalité. Il rapproche, comme nous l'avons vu, l'assentiment de la science et l'assentiment du devoir; des deux côtés il voit une vérité qui s'impose, qui *commande*, là toute spéculative et ici toute pratique. Sa morale ressemble à celle qui fait re-

1. Vol. I, p. 507.

poser le bien sur le vrai, sur la logique ou les mathématiques, sur l'ordre ou sur les nombres. La justice est pour lui de nature intellectuelle : échange ou compensation, nous la mesurons à une égalité que nous établissons entre les choses ou entre les personnes, et qui se ramène à l'axiome mathématique A = A.

Mais d'abord, pourra-t-on objecter à M. Littré, l'égalité n'existe pas en fait entre les personnes ; vous voilà donc obligé de dire non plus : « Un homme égale un homme, » mais : « L'égalité n'existant pas, il faut qu'elle existe ; l'égalité n'étant qu'une idée, il faut qu'elle devienne une réalité. » Or, pourquoi, au point de vue purement mathématique, l'égalité serait-elle préférable à l'inégalité ? A = A n'a pas plus de valeur mathématique que A < A ou A > A. Là où l'inégalité existe en fait, elle est la réalisation d'une idée mathématique au même titre que l'égalité ; et là où l'égalité n'existe pas, il n'y a aucune raison mathématique pour la rétablir. Les mathématiques constatent, mais ne réparent pas. Le mot de *compensation*, sur lequel s'appuie M. Littré dans sa théorie de la justice, offre bien une apparence mathématique, mais ce n'est qu'une apparence. Quand elle est moralement nécessaire, la compensation s'établit sans doute selon les mathématiques ; mais ce ne sont pas les mathématiques qui la rendent nécessaire. En fait, les nombres régissent partout le monde, la douleur comme le plaisir, et vous n'avez rien à désirer au-delà sous le rapport mathématique. Vous êtes donc obligé de faire appel à une idée supérieure et tout au moins de résoudre les mathématiques en *logique*. D'ailleurs, l'axiome A = A n'est que l'axiome logique d'identité, doni la forme négative est l'axiome de contradiction. Dirons-nous donc que la moralité consiste à éviter la contradiction dans sa pensée, à conserver d'un bout à l'autre l'identité logique de sa pensée ? C'est en effet à des raisons de ce genre que Hobbes et Spinoza ont recours pour nous engager à respecter les contrats. — Vous désirez vivre en société, nous dit Hobbes ; logiquement, vous devez désirer les moyens d'arriver à ce but ; or le contrat est un de ces moyens, donc vous devez le respecter. — Celui qui viole un contrat, nous dit à son tour Spinoza, est en contradiction avec soi-même : il désire et ne désire pas à la fois vivre en société. — Je réponds que la contradiction invoquée par Hobbes et Spinoza n'est qu'apparente : elle recouvre un accord réel et une réelle identité de l'égoïsme avec lui-même. Mon intérêt étant ma loi, je ne contracte qu'en vue de mon plus grand intérêt ; le jour où le contrat ne me satisfait pas, je le romps. La société, dans le

système égoïste, n'est pas pour moi un but, elle est un moyen. L'apparente contradiction se résout donc en une identité fondamentale, encore plus complète que celle sur laquelle M. Littré veut faire reposer la justice : — moi = moi, et moi avant tout. Ainsi raisonnait Bonaparte, opposant aux reproches de sa femme ce qu'il appelait lui-même « son éternel *moi*, en dehors et au-dessus de l'humanité (1). »

En généralisant la doctrine de M. Littré sur l'analogie entre la démonstration et la justice, entre l'assentiment au vrai et l'assentiment au juste, on aboutirait à dire que c'est l'absurde qui constitue le mal et le logique qui constitue le bien. Nous n'objecterons pas à cette théorie ce que Jouffroy objectait à Wollaston : « Si je donne de l'arsenic à quelqu'un pour l'empoisonner, je respecte les lois qui président aux propriétés de l'arsenic, je respecte les vérités chimiques ; mon action est logique, pourquoi donc serait-elle mauvaise ? » Car M. Littré pourrait répondre à cette naïve objection de Jouffroy : — Le *bien* ne consiste pas à respecter les vérités *chimiques* qui régissent les propriétés des poisons, mais les vérités *morales* ou sociologiques qui régissent les relations des hommes entre eux et rendent l'empoisonnement incompatible avec la vie en société ; aucun fait réel n'est absurde au point de vue de la logique en général, ni des mathématiques, ni de la mécanique, ni de la physique, car alors il ne saurait exister ; mais une action peut-être contraire à la logique des relations humaines, et c'est à ce point de vue qu'elle est tout ensemble absurde et injuste. Jouffroy a donc tort de ne pas distinguer les vérités morales et sociales d'avec les autres vérités. — Rien n'est plus certain, mais la théorie de M. Littré, comme celle de Wollaston, n'en roule pas moins encore dans un cercle vicieux. En effet, il reste toujours à savoir pourquoi l'empoisonnement, par exemple, est contraire à la suprême fin morale ou sociale, ce qui suppose qu'on a déterminé cette fin. Est-elle donc le plaisir et l'intérêt particulier, ou l'intérêt général ? est-elle un bien supérieur à toute considération de plaisir ou d'intérêt ? Voilà ce que M. Littré ne nous paraît pas expliquer suffisamment. Tout en rejetant la moralité intrinsèque des métaphysiciens et des moralistes de l'ancienne école, il rejette aussi l'utilitarisme de l'école anglaise ; dès lors, tout critérium lui est enlevé : ne pouvant mesurer les actions ni au *bien moral* des spiritualistes, ni au *plaisir* et à l'*intérêt* des naturalistes, il se contente de les mesurer à une prétendue vérité logique,

1. Voir les *Mémoires* de Mme de Rémusat.

à une prétendue intuition d'égalité ou d'identité. Il reste ainsi à moitié chemin, sans s'apercevoir que le vrai est une pure abstraction, une pure relation, qui ne se comprend que par les choses entre lesquelles on l'établit. La question véritable est de savoir si le dernier terme est ici le plaisir ou s'il est le bien obligatoire, mais à coup sûr il n'est pas « l'identité logique. »

Il nous semble qu'un abus de logique analogue se retrouve chez M. Taine, et ici encore les psychologues de l'Angleterre pourraient nous accuser, nous Français, d'être trop purement logiciens. M. Taine dit que la moralité est une simple question d'étendue dans les jugements et les sentiments, ou, comme disent les logiciens classiques, *d'extension*. Si je prononce ce jugement général : « La mort est un mal pour tout homme », et que, sous l'influence d'un sentiment pour ainsi dire coétendu au jugement, je me jette à l'eau pour sauver un homme, mon action elle-même aura, selon M. Taine, la « grandeur » de la proposition générale et du sentiment général : elle sera vertueuse. — Je doute qu'un pareil raisonnement fasse jamais franchir à quelqu'un le parapet d'un pont pour sauver un homme qui se noie. D'abord on peut le rétorquer : — La mort est un mal pour tout homme, donc elle est un mal pour moi, donc je ne m'y exposerai pas. — La maxime a ici la même étendue, la même « grandeur » que dans l'autre cas ; la conclusion, d'après M. Taine, devra donc avoir la même valeur. Ainsi, de cette maxime générale, comme de toute maxime vague, on peut tirer deux conséquences particulières qui s'opposent entre elles. A ne considérer que la grandeur mathématique ou l'extension logique, l'égoïsme a tout autant d'extension et d'universalité que le désintéressement ; il en a même davantage, car l'amour du moi est universel. Pourquoi donc ce sentiment ne paraît-il pas aussi *grand* que l'autre ? Evidemment, on joue ici sur le mot grandeur, qui peut avoir un sens purement mathématique et logique, ou un sens esthétique et moral. « Le jugement universel, dit M. Taine, surpasse en *grandeur* le jugement particulier... donc le sentiment et le motif vertueux surpasseront en grandeur le sentiment et le motif intéressé ou affectueux ; c'est ce que l'expérience confirme, puisque nous jugeons le motif vertueux supérieur en dignité et en beauté, impératif, sacré. » On voit les métamorphoses que la prestidigitation intellectuelle fait ici subir à l'idée de grandeur, qui, de purement logique, devient esthétique et morale. Tout ce formalisme de jugements universels et particuliers, qui n'est pas sans analogie avec le formalisme de Kant,

laisse en dehors les vrais ressorts de l'action ; l'homme se sacrifie pour une idée, oui sans doute, mais non pour une idée purement logique, comme l'extension ou la compréhension des termes d'un jugement. Ce qu'il faudrait expliquer scientifiquement, c'est cet élément nouveau de *beauté*, de *dignité*, de « prescription morale, » de « devoir ». Il faudrait réduire par l'analyse ces idées à leurs éléments, qui sont ou des plaisirs, ou des sentiments esthétiques (lesquels sont encore des plaisirs), ou des volitions, ou tout cela à la fois. Il est regrettable que M. Littré et M. Taine n'aient pas fait cette analyse.

Si les deux philosophes français sont inférieurs sur ce point aux psychologues de l'Angleterre, en revanche ils nous paraissent supérieurs en ce qu'ils ont mieux compris la nécessité de mettre en relief, dans les sentiments et les actes moraux, l'élément intellectuel. Leur doctrine, à moitié intellectualiste, nous semble une utile transition entre le naturalisme et l'idéalisme, qui sont sans doute en morale les deux moitiés de la vérité. L'école anglaise, nous l'avons déjà remarqué, s'occupe trop des sensations et de leurs causes extérieures, c'est-à-dire du milieu physique ou social; elle ne s'occupe pas assez des idées et de cette sorte de milieu intérieur qu'on nomme l'intelligence. Les positivistes se rapprochent davantage du point de vue idéaliste. Oui, leur dirons-nous, il est vrai que la morale ressemble à la science et qu'elle n'est peut-être qu'une science d'un genre particulier, ou, si l'on veut, une croyance, une hypothèse à défaut de science. Pour nous, nous pensons qu'on ne saurait trop insister sur l'action de la science et des idées qui tendent à se réaliser elles-mêmes : le principal mérite de M. Littré et de M. Taine nous semble être d'avoir entrevu que la moralité est après tout une certaine idée qui s'actualise, un certain jugement qui passe dans les actes; mais il reste toujours à savoir quelle est la vraie nature de cette idée, quelle est la vraie portée et le véritable objet de ce jugement. Ne s'y agit-il que de mathématiques, de logique, de physique? N'y a-t-il point là une part à faire à la métaphysique? Voilà, selon nous, la question fondamentale. Le positivisme en a préparé, mais non encore fourni la solution. Il prétend bien, nous l'avons vu, que la morale est indépendante de toute métaphysique comme de toute théologie, mais son analyse des notions morales est trop insuffisante pour démontrer réellement cette indépendance. Il n'a pas su faire lui-même jusqu'au bout, fût-ce à titre de simple hypothèse, la construction d'une science des mœurs absolument dégagée de tout élément métaphysique, afin de voir jusqu'à quel point elle peut se soutenir.

L'école de la « morale indépendante », elle, a eu le mérite d'essayer une construction de ce genre. Il s'agit de savoir si elle n'y a point employé des matériaux dont l'usage lui était interdit, des pierres, des colonnes, des frontons dérobés aux édifices métaphysiques et même théologiques. Examinons le travail de cette école et voyons s'il n'est pas d'un style par trop composite.

CHAPITRE TROISIÈME

LA MORALE INDÉPENDANTE.

C'est du positivisme que procède en partie l'école de la « morale indépendante, » qui, quoique formée de philosophes d'ordre secondaire, n'en a pas moins eu son importance et son influence pratique. Mais, en même temps, cette école très mélangée se rattache au criticisme kantien et à Proudhon, qui d'ailleurs a dit lui-même : « Mes maîtres sont Auguste Comte et Kant. » On se rappelle comment un journal fut fondé par MM. Frédéric Morin, Massol, Mme C. Coignet, etc., pour soutenir la thèse de la morale indépendante ; comment le Père Hyacinthe, dans ses conférences à Notre-Dame, entreprit de réfuter cette thèse, tout en paraissant lui-même parfois lui fournir des armes ; comment il eut pour auditeur et pour approbateur Victor Cousin, aux yeux duquel l'indépendance de la morale était une hérésie philosophique non moins qu'une hérésie religieuse (1). Depuis, les opinions sont encore très partagées sur cette importante question. Pour les positivistes anglais et français, nous le savons, la morale se constitue et s'achève en dehors non seulement de toute religion et de toute théodicée, mais encore de toute métaphysique. Pour la plupart des spiritualistes, comme MM. Ravaisson, Franck, Janet, Jules Simon, Caro, elle est indépendante de la théologie révélée, mais intimement liée à la théologie naturelle et à la métaphysique (2). Pour M. Vacherot, — un vrai partisan de la morale indépendante en dehors de toute école, — la science des

1. Ce furent les expressions dont nous l'entendîmes se servir dans l'un des rares entretiens que nous avons eus jadis avec lui. Cette question le passionnait. Comme nous lui annoncions une étude sur l'indépendance de la morale : « Il faut écraser la morale indépendante, s'écria-t-il en se levant soudain, écrivez contre elle, sinon non. » Malgré ce conseil, nous écrivîmes pour, avec d'importantes restrictions qu'on verra plus loin, et une partie de notre travail d'alors s'est retrouvée plus tard dans notre livre sur *la Liberté et le Déterminisme*.

2. M. Caro a consacré un de ses cours de la Sorbonne à la réfutation de la *morale indépendante ;* une partie de ce cours, qui fut très suivi, se retrouve dans les *Problèmes de morale sociale*.

mœurs doit se détacher de la métaphysique même et ne reposer que sur la psychologie (1). Pour Schopenhauer, pour M. de Hartmann, pour les néo-criticistes français, c'est au contraire sur la cosmologie et la métaphysique que la science des mœurs se fonde ; en revanche, elle est absolument indépendante, dans ses conclusions comme dans ses principes, de toute théologie naturelle ou révélée. A voir toutes ces divergences d'opinions, on peut conjecturer qu'en résumé ni les positivistes, ni les demi-positivistes, ni leurs adversaires de toute nuance n'ont assez examiné un problème dont la solution est encore si ardemment controversée (2).

I. Le premier point sur lequel ont insisté les partisans de la morale indépendante, c'est la séparation de la morale et de la théologie, si énergiquement réclamée par Proudhon. Sur ce point, leur argumentation est concluante. Les religions veulent en vain faire descendre la morale du ciel comme les Indiens faisaient descendre du ciel le Gange aux eaux fécondes : la science a montré la source du Gange sur les montagnes de la terre et la source de la morale sur les sommets de la pensée humaine.

Les théories qui subordonnent la morale à la théologie cherchent la loi de la conscience en dehors de la conscience même. Pour les partisans de cette opinion, toute loi est un lien et tout lien est extérieur à ce qu'il lie : le mot même d'obligation leur semble indiquer cette action du dehors qui enchaîne le dedans, comme dans un État la volonté du législateur lie les volontés des citoyens ; l'acte de moralité ne peut avoir pour eux une valeur absolue que s'il emprunte cette valeur à la volonté de l'être absolu (3). — Mais comment les théologiens et

1. Voir, dans les *Essais de philosophie critique*, le chapitre sur la *Morale psychologique*, p. 269.

2. Cette divergence s'est retrouvée jusque dans les discussions relatives au programme des études de philosophie. Le 24 mai avait placé, dans ce programme, la théodicée avant la morale, en donnant pour raison qu'il n'y a pas de morale possible sans l'idée de Dieu. On sait que l'ordre inverse a été rétabli dans les programmes par le Conseil supérieur de l'instruction publique.

3. « Selon les théologiens, dit Bergier dans son *Dictionnaire de théologie*, la *loi* est la volonté de Dieu intimée aux créatures intelligentes, par laquelle il leur impose une obligation, c'est-à-dire les met dans la nécessité de faire ou d'éviter telle action, sinon d'être punies. Ainsi, selon cette définition, sans la notion d'un Dieu et d'une providence, il n'y a point de loi et d'obligation morale proprement dite. C'est par analogie que nous appelons lois les volontés des hommes qui ont l'autorité de nous récompenser ou de nous punir ; mais, si cette autorité ne venait pas de Dieu, elle serait nulle et illégitime. La raison, ou la faculté de raisonner, peut nous indiquer ce qu'il nous est avantageux de faire ou d'éviter, mais ne nous impose aucune nécessité de faire ce qu'elle nous dicte ; elle peut nous intimer la loi, mais elle n'a point par elle-même force de loi. Si Dieu ne nous avait point

les philosophes mystiques, — catholiques ou protestants, — pourront-ils nous donner une idée de cet être absolu et de ses volontés, s'ils restent fidèles à leurs principes? Ils commencent par poser l'absolu comme insondable, incompréhensible : ses voies sont cachées, ses desseins sont des mystères : sa justice, comme dit M. Mansel avec Pascal, n'est pas la nôtre; sa sagesse et sa miséricorde peuvent être incompatibles avec ce que nous appellerions sagesse et miséricorde; « la plus haute moralité humaine que nous puissons concevoir ne lui sert pas de sanction (1). » S'il en est ainsi, répondrons-nous, puisque l'absolu est si bien caché, laissons-le sous ses voiles; nous ne saurions rien connaître de ce qu'il est ni de ce qu'il veut, et nous ne pouvons que lui dire avec le poète :

> Garde ta grandeur solitaire,
> Ferme à jamais l'immensité !

Cette première position des mystiques est donc intenable. Il faut bien qu'ils arrivent à dire que l'absolu se révèle de quelque manière. A défaut de la science, ils invoquent alors la foi. Hamilton et ses disciples nous déclarent que, si nous ne pouvons rien *connaître* des attributs de Dieu, nous avons cependant le devoir de *croire* qu'il a tels et tels attributs. Mais cette nouvelle thèse est aussi insoutenable que la précédente. On peut en effet répondre, avec M. Spencer : — Le devoir n'exige de nous ni l'affirmation ni la négation de ce que nous ne savons pas. Notre devoir veut que nous nous soumettions avec humilité aux limites de notre intelligence et que nous ne nous révoltions pas contre elles. — Admettons cependant que l'absolu ait quelque détermination, quelque attribut auquel on puisse *croire* et qui fonde pour l'homme l'obligation d'obéir à ses lois; quel sera cet attribut? Il en est un que les théologiens et les métaphysiciens ne manquent jamais de lui accorder : la puissance ; alors même qu'ils prétentent ne lui rien attribuer, c'est au fond la puissance qu'ils lui attribuent; *absolu* est pour eux synonyme de puissance première et infinie. Ainsi, selon la remarque de Stuart Mill, les mêmes philosophes ou théosophes qui prétendent que prêter à Dieu une bonté et une justice du genre des nôtres serait l'humaniser, n'hésitent jamais à lui prêter l'omnipotence ou la volonté absolue,

ordonné de la suivre, nous pourrions y résister sans être coupables. Le flambeau qui nous guide et la loi qui nous oblige ne sont pas la même chose. » Cette opinion, soutenue déjà par Puffendorf, a été reprise de nos jours, sous une forme plus philosophique, par M. Emile Beaussire dans son intéressant travail sur *le Fondement de l'obligation morale* (1853).

1. Mansel, *Limits of religious thought*, p. 28.

comme s'il n'y avait plus là aucun anthropomorphisme! C'est qu'ils ont toujours besoin de la puissance divine pour fonder notre obligation d'obéir à Dieu, tandis que la bonté et la justice divines sont inconciliables avec les dogmes qu'ils enseignent. Au reste, cette nouvelle conception de l'absolu ne leur permet pas plus que les précédentes de fonder une morale : ils ne voient pas qu'une volonté toute-puissante est un principe matériel de crainte, non un principe moral d'obligation; tout en accusant autrui de matérialisme, ils cachent le vrai matérialisme sous leur mysticité. Une puissance absolue peut être physique, elle peut être la matière éternelle, elle peut être le Dieu-Nature de Spinoza ; rien ne prouve que ce soit un absolu *moral*. Comment donc savoir qu'il existe un Dieu moral, un Dieu bon, un vrai Dieu? Et s'il existe, comment savoir qu'il a telle ou telle volonté? Deux réponses sont possibles : ou c'est la conscience morale qui pose l'existence, les attributs et les volontés de Dieu, et alors le cercle vicieux est immédiat; ou c'est une révélation extérieure, et le cercle, pour être reculé, n'en est pas moins inévitable. Comment, en effet, savoir qu'une révélation a eu lieu? — Historiquement, dites-vous. — Soit. Comment reconnaître alors qu'elle a été divine, et non par exemple diabolique? Car le démon aussi, selon les théologiens, a fait des miracles et il en fera de nouveaux à la venue de l'Antéchrist. Vous voilà donc obligés d'invoquer la *moralité* de la révélation pour en prouver la *divinité*. Ce n'est pas tout; comment savoir, sans apporter encore des raisons morales, que cette révélation, même en la supposant divine, est de la part de Dieu une vérité et non un mensonge? Peut-être s'est-il servi de nous comme d'instruments pour une œuvre dans laquelle nous ne serons plus rien un jour. Vous vous récriez : — Dieu est véridique! — Mais comment le savez-vous ou le croyez-vous, sinon parce que la véracité est une qualité morale et même d'une « *moralité humaine?* » Vous voilà donc forcés de faire dépendre, vous aussi, la théologie de la morale, non plus la morale de la théologie, et de reconnaître que vous étiez dupes tout à l'heure d'une illusion intellectuelle. Cette illusion est celle de tous les théologiens : leur raison est comme une lumière qui, apercevant sa sphère de rayonnement sans apercevoir le centre qui est elle-même, croirait recevoir du dehors les rayons qu'elle y envoie. Pascal lui-même, après avoir prétendu que Dieu est absolument au-dessus de notre justice, finit par lui imposer, au nom de cette justice, certains « devoirs » auxquels il ne peut se soustraire. — Il y a des choses impossibles, s'écrie-

t-il, « par le *devoir* de Dieu (1). » Le devoir de Dieu! Par quel moyen, demande avec raison M. Littré, Pascal pouvait-il connaître « les devoirs de l'être suprême (2)? »

Non seulement, peut-on dire aux théologiens, l'existence, les attributs et les devoirs de Dieu vous échappent, mais vous ne pouvez pas davantage déterminer les devoirs de l'homme : chacun d'eux vous ramène dans le même cercle vicieux. D'abord, quand vous dites que la morale est fondée sur l'obéissance à la volonté absolue, comment savez-vous que c'est pour l'homme un devoir, une obligation *morale* d'obéir à Dieu? De plus, comment passer de ce devoir général aux devoirs particuliers? comment distinguer ce qui est conforme et ce qui est contraire à la volonté divine? Si vous voulez pour cela recourir à la révélation, comment en interpréter le vrai sens sans faire appel à la conscience? Vous ressemblez à un homme qui s'obstinerait à lire un poème dans une traduction, — et dans une traduction mêlée de contre-sens ou d'interpolations de toutes sortes, — quoique possédant le poème dans la langue originale, qui serait précisément sa propre langue. Il ne pourrait vérifier la traduction que sur le texte, et cependant il nierait le texte. Mais passons sur toutes ces pétitions de principe et supposons que vous puissiez déterminer ce qui est bon ou mauvais ; pourrez-vous du moins, avec la volonté absolue extérieurement révélée, produire une veritable obligation ? Non, on vous répétera qu'une volonté, en tant que telle, n'oblige pas : elle ne peut que menacer ou contraindre. Au reste, la volonté absolue, malgré le nom que vous lui donnez, n'est pas vraiment pour nous une volonté *absolue*, puisque nous pouvons vouloir le contraire de ce qu'elle veut, et même, à vous en croire, le vouloir éternellement. La révolte est donc toujours possible ; voilà Dieu tenu en échec et, au fond, toujours vaincu : le Satan de Milton peut défier Dieu à bon droit. L'obéissance même, quand elle existe, ne produit pas en nous la moralité et n'est pas plus morale en soi que la révolte, car elle est l'obéissance à une loi qui nous demeure étrangère : nous ne sommes pas nous-mêmes bons. — Ainsi, quoi que vous fassiez, vous aboutissez toujours à dire : Dieu ne commande pas en tant que volonté pure, mais en tant que sagesse et bonté, et il nous commande précisément ce que nous nous commandons à nous-mêmes ; dès lors, à quoi sert de le faire intervenir ?

1. *Pensées*, XXIII, 11. Edit. Havet.
2. *La Science au point de vue philosophique*, page 326.

Concluons que c'est la religion qui, dans ses croyances et dans ses prescriptions, relève de la morale, non la morale de la religion. En son essence, la religion n'est qu'une morale symbolique, projetée par l'homme dans l'infini. L'homme s'imagine que sa moralité est contenue et englobée dans sa religion, comme dans un empire sans bornes dont elle subirait les lois ; en réalité, c'est la moralité humaine qui contient et enveloppe la religion. On pourrait comparer cette illusion intellectuelle à l'illusion sensible que nous prêtent les théories de certains psychologues modernes de l'Allemagne : à les en croire, le monde extérieur et sans bornes que la vision aperçoit n'est nullement avec notre cerveau dans le rapport du contenant au contenu, de la grandeur à la petitesse ; c'est notre tête, au contraire, qui est immense et qui contient en elle toutes les relations des étoiles aux étoiles, des mondes aux mondes, ces infiniment petits perdus dans l'infiniment grand ; nous nous croyons avec Pascal engloutis dans l'immensité du cosmos ; c'est au contraire le cosmos qui est contenu dans l'immensité de notre pensée. Ce paradoxe, pour les rapports de la morale et de la religion, devient une vérité : le ciel que nous plaçons au-dessus de nous est en nous, dans notre conscience, et Dieu est notre idéal intérieur que nous imposons à l'univers.

II. A vrai dire, l'indépendance de la morale par rapport à la religion est un point sur lequel sont d'accord presque tous les philosophes dignes de ce nom, positivistes, criticistes, spiritualistes, matérialistes ; mais ce qui est encore un objet de controverse, ce sont les rapports de la morale avec la métaphysique. Les partisans de la morale indépendante s'accordent avec les positivistes pour chercher une science des mœurs en dehors de toute opinion métaphysique sur la nature de l'homme et sur le principe ou la fin de l'univers ; mais ils prétendent en même temps conserver les idées de devoir et de liberté, que les positivistes rejettent. C'est cette position moyenne entre l'ancienne morale et la nouvelle qu'il importe d'examiner.

Pour procéder méthodiquement, considérons d'abord le rapport des autres sciences avec la métaphysique. On peut et on doit reconnaître avec les positivistes, avec les partisans de la morale indépendante, avec M. Vacherot, que la théorie et la pratique des sciences, par exemple de la géométrie, ne changent pas selon les doctrines métaphysiques du savant. Les définitions, les axiomes, les démonstrations de la géométrie expriment certaines relations dans l'étendue et n'enveloppent

aucune affirmation sur la nature absolue de l'étendue. Que nous soyons dans l'espace comme dans un milieu extérieur et indépendant de nous, ou au contraire que l'espace soit en nous, que le monde entier, selon la théorie dont nous parlions tout à l'heure, soit contenu dans notre tête, devenue ainsi une réelle immensité où se perd l'immensité des choses, ces opinions ne changent rien ni aux relations visibles des objets dans l'espace apparent, ni à leurs relations possibles dans l'espace idéal. Le rapport du myriamètre au mètre sera toujours pour nous le rapport de dix mille à un dans tous les espaces, quelle que soit leur nature absolue, sur laquelle le géomètre en tant que géomètre n'a pas à se prononcer. De même pour la pratique de la géométrie, par exemple pour l'arpentage. Certains géomètres de l'Allemagne contemporaine, grands amateurs de paradoxes, ont supposé un espace réel à deux dimensions et un espace apparent à trois. Si cette hypothèse était réalisée, nous vivrions sur un plan au lieu de vivre dans un solide ; nous aurions de la longueur et de la largeur sans aucune épaisseur, comme les figures d'un tableau : l'arpenteur qui croit se mouvoir en avant serait donc dans l'illusion, comme un personnage de tableau qui, se voyant avancer la jambe, s'imaginerait qu'il sort réellement de son cadre. D'autres géomètres ont fait, comme on le sait encore, la géométrie de l'espace à quatre, cinq, six dimensions, et même celle de l'espace qui aurait un nombre indéfini de dimensions. Voilà des espaces pour tous les goûts, et les métaphysiciens n'ont que l'embarras du choix. Mais l'arpenteur est-il obligé de choisir et d'affirmer l'un ou l'autre de ces espaces ? Nullement. Qu'il sorte ou ne sorte pas du plan où il se meut ou croit se mouvoir, les relations entre les pieux qu'il plante ou croit planter en terre seront toujours les mêmes au point de vue purement géométrique. Il agit au milieu des relations ; son art s'exerce sur des relations ; il vit pour ainsi dire de relations et n'a pas besoin de prendre un parti pour ou contre l'absolu. L'absolu n'entre point dans les données du problème ; il n'est pas en cause : s'il règne, il ne gouverne pas.

Voilà pour ce qui concerne l'objet pensé en géométrie ; passons maintenant au sujet pensant. Le géomètre a-t-il à se prononcer sur la nature absolue de l'activité intellectuelle et volontaire qu'il met en œuvre soit pour penser la géométrie, soit pour agir selon les règles de la géométrie ? La pratique de l'arpentage changera-t-elle selon qu'on se représentera notre volonté comme essentiellement libre ou comme nécessitée ? — Il est possible que cette question du libre arbitre se pose quand

il s'agira de savoir si l'arpenteur a ou n'a pas accompli tel travail qu'il avait promis de faire : c'est alors une question d'honneur et d'obligation, non plus une question de géométrie, et il peut être important sur ce point de savoir si le géomètre est libre ou ne l'est pas. Mais, une fois qu'il a décidé de faire un travail géométrique, son activité, en tant qu'appliquée à ce travail, tombe sous les lois de la géométrie : libre ou non, il ne pourra mesurer un terrain rectangulaire qu'à la condition de connaître la base et la hauteur du rectangle ; il ne pourra déterminer l'altitude d'une montagne qu'au moyen d'un triangle dont il connaîtra les principaux éléments. Ici donc la nature absolue de notre activité primitive n'a rien à voir : il s'agit, pour ainsi dire, d'une activité seconde, déterminée, s'exerçant sur des rapports qu'elle ne peut changer et subissant par là même la nécessité des lois mathématiques.

Outre la question de l'essence ou de la cause, la métaphysique se demande quelle est la fin dernière et absolue non seulement de notre activité, mais même de l'univers. Évidemment, la théorie et la pratique de la géométrie ne sont point suspendues à la question du but final que le géomètre poursuit. Que ce but soit un intérêt matériel, ou le plaisir de la science, ou l'accomplissement d'une obligation ; que d'autre part le but de la société tout entière, et même de l'univers entier, soit la vie la plus heureuse ici-bas ou le développement d'une vie supérieure, qu'importe au géomètre en tant que géomètre ? Son but prochain et immédiat, c'est simplement de déterminer par la pensée et de réaliser par le mouvement les vraies relations géométriques qui existent entre les choses. La géométrie, théorique ou appliquée, enseigne à connaître ou à réaliser ces relations, quel que soit le but ultérieur qu'on se propose. Elle ne décide donc rien sur la fin absolue et se borne à une sorte de finalité relative ; elle n'est pas comme un archer qui ne viserait rien moins que l'infini et voudrait imprimer à sa flèche un mouvement sans fin : elle vise un but rapproché sur lequel elle veut que sa flèche, sans aller plus loin, s'arrête.

En définitive, dans l'ordre de la connaissance et de la pratique, la géométrie est complète, en tant que science particulière, indépendamment des croyances métaphysiques et de leur application. C'est ici le cas d'invoquer, dans le domaine scientifique, la grande règle politique qu'on nomme la séparation des pouvoirs : ce qui est de la compétence du métaphysicien n'est point de la compétence du géomètre, pas plus que

le pouvoir législatif ne peut être confondu avec le pouvoir judiciaire. Il en est de même de toutes les autres sciences proprement dites, mécanique, physique, physiologie, etc. Le positivisme, en séparant leur domaine de celui de la métaphysique, se montre donc en parfaite conformité avec l'esprit moderne.

Maintenant, la morale elle-même est-elle une science semblable aux autres, et n'a-t-elle avec la métaphysique, comme les sciences positives, qu'une liaison indirecte et lointaine, — liaison qu'on pourrait négliger dans la théorie morale et dans la pratique morale, de manière à constituer une science des mœurs toute positive et étrangère aux spéculations sur l'univers ?

Ce qui contribue à augmenter ici le désaccord des opinions, c'est que la morale contient réellement deux parties distinctes, dont la première à coup sûr n'est qu'une étude de relations particulières, analogues aux relations qui font l'objet des autres sciences. La morale, en effet, est faite pour des hommes. Notre activité morale s'exerce donc nécessairement dans un milieu matériel. L'action de ce milieu se traduit en nous par la passion, et nos passions sont multiples, particulières, soumises à des lois déterminées, qui sont elles-mêmes des relations déterminées de simultanéité ou de succession. En un mot, nous voulons réaliser un certain idéal dans une diversité de facultés liées entre elles par des relations nécessaires. Ces relations sont l'objet de la psychologie, et la psychologie proprement dite, dégagée des questions métaphysiques, est ou peut devenir une science positive comme la physiologie. De là un certain nombre de questions dérivées, qui ne sont que l'application de la morale à la psychologie et qui offrent un caractère purement scientifique. Par exemple, la tempérance étant admise comme un bien à poursuivre, les moyens de l'atteindre formeront l'objet d'une théorie scientifique, sur laquelle on pourra s'accorder quand même on différerait sur la métaphysique. Celui qui veut devenir tempérant doit prendre telles et telles habitudes, lutter contre telles et telles tendances, résister à ses passions par tels et tels moyens, et ainsi de suite. C'est qu'il s'agit ici d'une fin particulière à atteindre par des moyens particuliers, et comme toute série de moyens, considérée en sens inverse, est une série d'effets, on peut dire encore qu'il s'agit ici d'un effet particulier à produire par des causes particulières. Aussi les préceptes pour acquérir la tempérance sont-ils subordonnés à une hypothèse et offrent-ils un caractère conditionnel. *Si* vous voulez être tempérants, tels et

tels moyens sont nécessaires. Mais je puis, comme dirait Kant, m'affranchir des moyens en rejetant la fin et en répondant que je ne veux point acquérir la tempérance. Vous serez alors obligé de remonter plus haut et de me faire voir que la tempérance est une condition d'un bien supérieur. Par exemple, *si* vous voulez la santé, la tempérance est nécessaire. Mais la santé elle-même est un bien relatif et provisoire ; je pourrai donc encore m'affranchir de l'obligation de le poursuivre, à moins que vous ne le rattachiez à un bien supérieur, et ainsi de suite.

Voilà le moraliste entraîné dans un mouvement qui paraît sans fin. Un géomètre, un physicien, un psychologue pourrait légitimement se refuser à remonter ainsi de principe en principe. Le géomètre dirait : Je *suppose* que vous voulez évaluer la superficie d'un triangle, et je vous en donne le moyen ; quant à savoir si vous pouvez vous dispenser ou non d'évaluer cette superficie, ce n'est pas mon affaire. — De même le psychologue dira : Si vous voulez être tempérant, je vous en donne les moyens : ne pas vous habituer aux plaisirs de la table ou aux autres plaisirs, ne pas y songer trop souvent, etc. Quant à savoir si vous pouvez vous dispenser ou non de la tempérance, ce n'est pas mon affaire. — Mais le moraliste est obligé de remonter jusqu'au bout la série des conséquences et des principes ; car son affaire est de déterminer comment, en définitive, il est bon d'agir : oui ou non, est-il bon d'être tempérant ? Il n'y a pas là de condition et d'hypothèse préliminaire, ou, s'il y en a une, il faut la franchir et chercher un principe qui soit enfin à l'abri de ce qu'on pourrait appeler, en style parlementaire, la question préalable. Le mouvement où le moraliste se trouve ainsi entraîné exige donc quelque chose de définitif ; c'est le cas de dire avec Aristote qu'un repos est nécessaire et qu'il faut s'arrêter en présence de quelque but capable de satisfaire pleinement la pensée et la volonté.

Sur cette nécessité, tous les moralistes sont d'accord, mais ils différeront sur la nature du point fixe auquel toute la morale doit en quelque sorte venir se suspendre. En effet, on peut se le représenter de deux manières principales, selon qu'on rattache la morale à un *devoir* ou à un simple *fait*. La première solution est au fond celle des partisans de la morale indépendante et de M. Vacherot, tout comme des spiritualistes ; la seconde est celle des positivistes. Cette dernière, vraie ou fausse, est du moins logique et conséquente ; il s'agit de savoir si l'autre l'est et si une morale de *devoir* peut être indépendante.

L'hypothèse du devoir proprement dit, depuis longtemps familière à l'humanité, a reçu de Kant son expression la plus rigoureuse. Les partisans de la morale indépendante ont emprunté à Kant, comme l'avait fait Proudhon lui-même, leur formule du devoir : *inviolabilité de la liberté humaine, dignité et respect de la personne humaine*; mais ils soutiennent, à l'encontre de Kant, que l'inviolabilité, le devoir et le droit sont eux-mêmes de simples faits de conscience psychologique, qui n'ont rien de métaphysique. Analysons donc l'idée du *devoir*, non pour décider si elle est le vrai fondement de la morale, mais uniquement pour savoir si, en l'admettant ou en la rejetant, on admet ou on rejette une idée métaphysique.

Le devoir, tel que l'entendent les partisans mêmes de la morale indépendante, et en particulier M. Vacherot, renferme en premier lieu l'idée d'une fin à atteindre, en second lieu celle d'une activité capable de l'atteindre, et de plus il exprime un certain rapport original entre cette fin et cette activité. Tout d'abord, les partisans de la morale indépendante nous concéderont, puisqu'ils admettent un devoir, que la fin à laquelle il nous commande d'atteindre ne saurait avoir une valeur relative, car nous retomberions alors dans l'inconvénient signalé tout à l'heure. Quand une chose n'a qu'une valeur relative, on n'est tenu de la faire qu'autant qu'on veut atteindre une fin supérieure pour laquelle elle sert de moyen, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on rencontre, soit un fait auquel on s'arrête, soit une fin idéale ayant une valeur absolue. C'est seulement cette fin, s'il y en a une, qu'on peut imposer sans condition et sans restriction : — Tu dois vouloir telle fin non pour une autre, mais pour elle-même. — L'idée de devoir, vraie ou fausse, suppose donc l'idée d'une fin absolue. Dès lors, un premier élément métaphysique ne s'introduit-il pas dans la morale ainsi entendue? C'est *l'absolu* que nous imposent, à tort ou à raison, M. Vacherot, Mme C. Coignet, M. Morin et autres partisans du devoir, et cependant ils croient avoir éliminé de la morale toute notion métaphysique. Kant n'était-il pas plus conséquent avec lui-même quand il appelait le devoir un impératif catégorique, c'est-à-dire un commandement sans condition, un commandement absolu, et qu'il fondait sa morale, bonne ou mauvaise, sur une « métaphysique des mœurs »? Cette fin inconditionnelle que suppose le devoir, beaucoup de spiritualistes, à la suite de Platon, de Malebranche, de Leibniz, l'appellent aussi, soit la *perfection*, soit le bien *infini*. Et en effet, disent-ils, si une chose n'est pas parfaite, au moins en son genre, on peut et on doit lui préférer ce qui est

plus parfait ; on peut donc se soustraire à l'obligation de la première en vue de la seconde. M. Vacherot dira-t-il que cette idée de perfection n'a rien de métaphysique ? De même, ce qui n'est pas infini, incomparable, inestimable, ne saurait avoir une valeur inconditionnelle, pas plus que la grandeur de la terre, qui devient petitesse par rapport au soleil et immensité par rapport au grain de sable, n'est une grandeur absolue. Dira-t-on encore que l'idée d'infini n'a rien de métaphysique ?

« Mais le devoir n'est pour nous qu'un *fait de conscience,* » objectent les partisans de la morale indépendante et, avec eux, M. Vacherot. — Le devoir, répondrons-nous, pour qui le reconnaît, est évidemment plus qu'un fait ; il est une *nécessité,* et une nécessité absolue : ce qui *doit* être ne dépasse-t-il pas ce qui *est?* L'homme conçoit le devoir, voilà qui est un *fait,* mais, de ce que je conçois Dieu, on ne déduit pas que Dieu soit lui-même un fait ; de ce que je conçois un hippocentaure, on ne conclut pas que l'hippocentaure soit un fait. L'école de la morale indépendante ne passe donc du fait de la conception au fait conçu qu'en abusant de l'ambiguïté des termes.

M. Vacherot, à la suite de Jouffroy, fait un effort digne d'attention pour déduire de la nature humaine, observée par la psychologie, la fin humaine, puis de cette fin le devoir, sans recourir à la métaphysique. « Il suffit, dit-il, de bien poser le problème pour en obtenir une solution facile, juste et pratique. Qu'est-ce que le bien pour un être quelconque ? L'accomplissement de sa fin. Qu'est-ce que la fin d'un être ? Le simple développement de sa nature. Nature, fin, bien d'un être donné, trois questions qui s'enchaînent logiquement, de manière que le bien se définit par la fin, la fin par la nature. Appliquez cette méthode à l'homme et à la morale : une fois la nature humaine connue par l'observation et l'analyse, vous en déduirez la fin, le bien, la loi de l'homme par conséquent ; car la notion du bien entraîne forcément l'idée d'obligation, de devoir et de loi pour la volonté. Tout revient donc à connaître l'homme (1). » — Ainsi posé, le problème ne nous paraît « facile » qu'à la condition de ramener la nature, la fin et le bien à une tautologie ; mais, si on prend les mots de fin et de bien au sens vraiment moral, le problème nous semble insoluble sans l'intervention de la métaphysique. En effet, qu'entend-on d'abord lorsqu'on dit que la nature d'un être est

1. *Essais de philosophie critique,* page 319.

sa fin? Veut-on dire simplement qu'en fait un être tend à être ce qu'il est, désire être ce qu'il est, c'est-à-dire, au fond, s'aime lui-même ou aime sa nature? Cela revient à reconnaître que l'accomplissement des fonctions naturelles a pour effet, pour terminaison naturelle le plaisir, qu'un homme éprouve du plaisir à être un homme, un lion à être un lion, une gazelle à être une gazelle. Mais alors, dire que la nature d'un être est sa fin, c'est dire au fond que sa nature est sa nature, que l'homme tend à être homme et jouit d'être homme, sans quoi il ne serait pas homme, mais autre chose. La résultante du parallélogramme des forces est, si l'on veut, une fin en ce sens, un terme, par cela même qu'elle est l'expression et l'effet de la nature des forces composantes. Dans tout cela, rien de métaphysique assurément, mais aussi, quoi de moral? On peut fonder là-dessus une science des mœurs à l'anglaise ou à la façon des positivistes français, non une morale de bien absolu et de devoir telle que l'entend M. Vacherot. Faut-il donc donner au mot de fin un autre sens que celui de terme naturel, d'achèvement naturel de l'évolution? Faut-il entendre une fin imposée à l'homme par son créateur, une « destinée » à accomplir, un but poursuivi par la nature? Alors on sort de la science positive, on invoque le principe des causes finales, on fait un bond dans la métaphysique ; en prétendant passer par simple analyse de la nature à la fin, on introduit subrepticement un terme nouveau, celui-là même qui était en question, et on tourne dans un cercle vicieux.

Entre la *fin* et le *bien*, même tautologie ou même solution de continuité qu'entre la *nature* et la *fin*, selon qu'on donne aux termes un sens purement psychologique ou un sens vraiment moral. Quand vous dites que la fin d'un être est son bien, entendez-vous simplement le bien naturel et psychologique? Alors ce bien ne sera autre chose que le plaisir ou le bonheur. L'homme, encore une fois, jouit d'être homme, est heureux d'être homme, parce que ses fonctions tendent naturellement à faire de lui un homme, non un cheval ou un éléphant. Dès lors, dire que la fin d'un être est son bien, c'est dire que le plaisir naturel de cet être est son plaisir, que sa nature est sa nature, ce qui ne nous avance guère. Mais, si vous soutenez que la fin psychologique d'un être est en même temps un bien *moral*, un *devoir* pour cet être, une loi qui s'impose absolument à lui, vous introduisez de nouveau un élément métaphysique, un bien métaphysique sans lequel il n'y aurait pas de bien moral proprement dit. Dès lors, vous ne pourrez plus dire, sans abuser des termes, que le bien d'un être est sa fin, et que sa fin est sa nature :

il faudra prendre ce mot même de nature dans un sens métaphysique et entendre par là sa *vraie* nature, sa nature idéale, sa nature telle qu'elle *doit* être, c'est-à-dire une nature qui n'est pas naturellement la sienne propre, puisque vous avez toutes les peines du monde à la lui faire prendre, en un mot une nature morale qui n'est pas sa nature psychologique, son caractère personnel. Ce pourra être, si vous voulez, la nature de l'homme en général, non la nature particulière de l'individu en question ; mais alors de quel droit imposerez-vous à un individu de ressembler au genre? En quoi le genre est-il plus moral que l'individu, si vous n'invoquez pas à l'appui de cette thèse soit l'utilité sociale, soit un idéal de moralité métaphysique? « — Etre libre, reste libre, — a dit une certaine école de moralistes pour laquelle nous avons la plus grande sympathie. » L'école de la morale indépendante, que veut ici désigner M. Vacherot, avait en effet proposé cette formule ; par malheur, la formule n'a aucun sens ou a un sens métaphysique. Si on entend par liberté le libre arbitre de certains psychologues, il est inutile de dire à l'homme : « Reste libre, » puisque, selon ces psychologues, il ne dépend pas de l'homme d'avoir ou de ne point avoir le libre arbitre, dont l'usage seul est à la disposition de sa volonté. On veut donc parler d'une certaine liberté métaphysique, d'un certain état de perfection et d'indépendance essentielle ; mais alors il faut dire : Etre qui n'es pas encore vraiment libre, *deviens* libre. M. Vacherot a beau perfectionner sa formule, il la laisse exposée aux mêmes objections : « Etre que Dieu a fait *homme*, dit-il, reste homme. Ce mot, bien expliqué par la psychologie, dit tout. » C'est sans doute par métaphore que M. Vacherot parle ici de Dieu, car, s'il fallait prendre les mots au pied de la lettre, ce serait l'introduction dans la psychologie d'une *finalité* établie par *Dieu* : deux postulats métaphysiques à la fois. Quant à « rester homme » au sens psychologique, c'est là un précepte aussi inutile que si on disait : « Triangle, reste un triangle. » Le point délicat, ce serait de dire par exemple : « Triangle scalène, deviens équilatéral ; » il faudrait alors justifier le conseil par des raisons de beauté ou d'utilité et montrer en outre qu'il est praticable. Au fond, ce n'est pas de rester homme que l'on veut nous conseiller, c'est de devenir homme en un certain sens supérieur, homme plus raisonnable, plus libre, plus sensible, en un mot plus parfait. Mais sur quoi fonder cette loi : « Tends à la perfection de ton espèce, » sinon sur des raisons d'*utilité* individuelle ou collective, qui seules pourraient fonder une morale positive et que M. Vacherot trouve

insuffisantes, ou sur un *devoir à priori*, qui ne peut fonder qu'une morale métaphysique?

M. Vacherot déguise son appel à la métaphysique sous le nom de « synthèse psychologique. » Il reproche à Jouffroy, — et avec beaucoup de raison, — de s'en être tenu dans la psychologie à la simple analyse de nos facultés. « Développe toutes les facultés de ta nature, » disait Jouffroy. M. Vacherot répond excellemment : « Tous ces besoins, tous ces instincts, toutes ces facultés réclament à la fois. Tel besoin presse, tel instinct pousse ; l'appétit commande pendant que la raison parle, que la passion crie, que la sensibilité pleure ou s'épanouit. Voilà donc une formule anarchique dont il serait impossible de tirer une véritable règle d'action. Donc à la première formule il faut substituer celle-ci : Développer toutes les facultés de notre nature en subordonnant toujours celles qui ne sont que les moyens et les organes à celles dont la réunion constitue la fin propre de l'homme... Notre nature est complexe, et dans cette complexité il y a lieu de distinguer des faits d'ordre *supérieur* et des faits d'ordre *inférieur.* » De là, nécessité d'une « coordination, » d'une synthèse psychologique. » Oui, mais reste à savoir si M. Vacherot a le droit de la changer en une synthèse *morale.* Sur quoi se fondera-t-il pour déclarer que certaines facultés sont *supérieures* et certaines autres *inférieures*? — Sur ce que les unes, dit-il, sont une fin et les autres des moyens. — Nous voilà revenus aux considérations de finalité, qui, si elles restent purement « psychologiques, » n'auront aucune conséquence en morale et ne pourront engendrer des *devoirs:* pourquoi, en effet, serais-je *obligé*, moi, à préférer ce qui *en général* est une fin, si, dans telle ou telle circonstance particulière, avec la nature et le caractère que j'ai, l'ordre habituel des fins et des moyens se trouve pour moi renversé? Ma nature individuelle peut être, par exemple, beaucoup plus portée aux plaisirs de la chair qu'aux plaisirs de l'esprit, surtout si j'ai un cerveau fort étroit et incapable de grandes jouissances intellectuelles ou esthétiques; vous aurez beau alors me dire qu'en général la chair est un moyen pour l'esprit, le peu d'esprit que j'ai me semble au contraire un moyen pour mon gros appétit. Votre « synthèse psychologique » est celle de la généralité des hommes, mais elle peut ne pas s'appliquer à mon individualité : s'il y a en moi, outre l'homme, le lion et l'hydre dont parle Platon, et si même l'hydre domine, pourquoi ne prendrais-je pas pour précepte d'agir conformément à ma nature et à ma fin personnelle? « Reste à la fois homme, lion et

surtout hydre, puisque c'est là que tu excelles. » Vous êtes donc toujours obligé, de raison en raison, d'en appeler pour me convaincre à l'impératif catégorique de Kant, à la plus métaphysique des idées, car vous voulez fonder une morale de devoir et non pas seulement de fait. Au reste, M. Vacherot finit lui-même par laisser entrevoir le caractère métaphysique de sa « synthèse psychologique, » lorsqu'il la ramène à la distinction du « sensible » et de « l'intelligible, » de « l'esprit » et de la « chair. » Il y a, dit-il avec Aristote, « un ensemble de faits qui constitue la vie *spirituelle* proprement dite et caractérise l'homme ; c'est ce qui fait la nature propre ou l'*essence,* par conséquent la fin ou la loi de l'humanité. Tout le reste, c'est-à-dire l'ensemble des facultés, des instincts, des appétits, des penchants de la vie animale, ne doit être considéré que comme des moyens, des instruments au service de la *véritable nature humaine.* Le rapport tant cherché, en métaphysique et en morale, du corps et de l'âme, est le rapport de l'organe à la fonction, du moyen à la fin. Toute la science de la nature, de la destinée, de la loi de l'homme est dans ces deux mots. » — Prenez ces termes d'essence, de nature, de destinée, de bien, d'esprit et de chair, au sens positif et expérimental, vous aboutissez logiquement à la morale positiviste anglaise ou française ; prenez-les en un autre sens, vous voguez de nouveau en pleine métaphysique. Nous pouvons donc conclure, relativement au principe du bien et du devoir, que la morale indépendante, présentée par ses partisans comme purement psychologique, repose sur cette longue série de postulats : nature et essence métaphysique des êtres, finalité métaphysique, bien métaphysique, devoir et loi métaphysiques, distinction métaphysique du spirituel et du matériel, enfin conception métaphysique d'un ordre et d'un plan imposés à l'univers et à l'homme par un dieu quelconque, panthéistique ou spiritualiste.

Ce n'est cependant pas encore tout, et nous allons dégager un autre postulat d'importance capitale. Pour que la fin absolue, le devoir, nous soit proposé sans condition et absolument. comme le proposent les partisans de la morale indépendante, il faut qu'on nous attribue le pouvoir absolu de l'atteindre. S'il n'en était pas ainsi, le précepte moral prendrait cette forme toute conditionnelle : « Tu dois vouloir la fin absolue, *si tu le peux.* » Pour supprimer cette condition restrictive, on est obligé de supposer en nous un pouvoir qui, par rapport au devoir, sinon sous les autres rapports, est lui-même sans condition. Un devoir inconditionnel implique un

pouvoir inconditionel de l'accomplir; sinon c'est un devoir pour un autre que pour moi, c'est un devoir suspendu en l'air et qui ne me regarde pas parce que je ne puis l'atteindre. Or un pouvoir absolu de vouloir ce qui a une valeur absolue, c'est, au sens de Kant, la liberté. Mon activité peut être soumise à des conditions et à des nécessités de toutes sortes, elle peut s'exercer dans un milieu dont elle subit la loi; mais encore faut-il que, dans son rapport au devoir, s'il y a un devoir, elle soit libre, ne le fût-elle sous aucun autre rapport. En un mot, pour que le devoir soit absolu en face de la liberté, il faut que la liberté elle-même soit absolue en face du devoir. Ainsi entendue dans le sens que lui donne l'école kantienne, la liberté morale apparaît évidemment comme une liberté métaphysique. Les partisans de la morale indépendante croient encore, avec le spiritualisme antérieur à Kant, que la liberté est une sorte de phénomène saisi par l'expérience, comme le mouvement d'un corps qui tombe ou comme la sensation d'un coup: c'est là réduire la liberté à quelque chose de purement relatif et, par cela même, c'est la détruire. Nous n'accorderons donc pas à M. Vacherot que la liberté soit « un fait de conscience. » L'idée même de la liberté est une idée métaphysique, et ce qui le prouve indirectement, c'est l'éternelle controverse à laquelle son objet donne lieu : les uns l'affirment, les autres le nient, ce qui ne se produirait pas s'il s'agissait d'un fait positif et empirique, comme la douleur, ou d'une relation positive et empirique, comme la chaleur du feu et la souffrance de la brûlure. Pour se déclarer libre, il ne suffit pas d'apercevoir pour ainsi dire la surface de soi-même, comme une aiguille qui se verrait mouvoir sur un cadran sans voir au-dessous le dernier ressort qui la pousse. On n'est pas libre à moitié, provisoirement et sous condition. Si, à tort ou à raison, nous nous croyons libres, cette croyance touche au fond de nous-mêmes et à l'essence de notre être, non aux apparences et aux phénomènes. Il s'agit de savoir quelle sorte de *cause* nous sommes, cause absolue ou cause relative; ou plutôt il s'agit de savoir si nous sommes une vraie cause et non simplement un ensemble d'effets : or l'étude des causes, comme celle des fins, rentre dans la métaphysique. Donc, dans ses deux principes essentiels, dans ses principes propres, — la fin absolue et la liberté, — la morale du devoir coïncide avec la métaphysique.

Cette liaison n'est pas moins frappante quand on passe des premiers principes aux dernières conséquences de la morale du devoir. La moralité, telle que la comprennent les partisans

du devoir et M. Vacherot lui-même, tout en étant supérieure par sa nature aux relations du monde physique, doit cependant agir dans ce monde et s'y exprimer par des actions conformes. Dès lors, une question est inévitable : la moralité, la justice, qu'on nous présente comme obligatoires, sont-elles réalisables dans ce monde? Jusqu'à quel point le sont-elles? La volonté du bien trouvera-t-elle dans la nature un obstacle insurmontable ou un concours ? Notre moralité, que nous prenons pour quelque chose d'absolu, est-elle un phénomène momentanément utile à l'univers, une simple apparence destinée à s'engloutir avec nous dans l'océan toujours mobile des êtres, qui ne naissent que pour périr et ne s'élèvent que pour retomber? En un mot, le « règne des fins, » auquel Kant, Proudhon et M. Vacherot nous imposent le devoir de travailler, est-il réalisable et sera-t-il un jour réalisé? M. Vacherot est allé jusqu'à dire : « Que l'univers se développe ou non selon un plan conçu par la pensée divine, qu'il marche ou non vers un but fixé par la main divine, *qu'importe à la morale?* Que le monde soit l'œuvre d'un Dieu bon ou d'un mauvais génie, qu'il soit gouverné par une providence ou livré à la fatalité, l'homme n'en a pas moins sa nature propre, sa fin, sa loi, son droit et son devoir, tous points qu'il appartient à la psychologie et à la morale seules de fixer (1). » Cette indifférence du travailleur à l'égard du succès de son labeur peut-elle se soutenir? Est-il indifférent, quand on vous commande de vous dévouer à une œuvre, de croire ou de ne pas croire qu'elle est chimérique? Si la morale du devoir ne suppose pas la certitude absolue du règne de la justice, elle suppose du moins la croyance à la possibilité de ce règne. Et sur quelles raisons les partisans du devoir fonderont-ils cette croyance, sinon sur des raisons tirées de notre nature, de notre destinée après la mort, des lois générales qui régissent l'humanité et le monde, enfin du principe absolu dont tout le reste dépend ? Si tout est « livré à la fatalité, » que devient la liberté, dont M. Vacherot lui-même nous déclare doués, que devient mon *devoir ?* Comment me flatter de surgir au-dessus des flots qui m'emportent et de faire surgir avec moi tous les autres êtres ? Non, par ses conséquences dernières, comme par ses principes premiers, la morale du devoir touche à l'absolu. Le géomètre et le physicien n'ont pas besoin de savoir quelle sera la destinée finale des êtres pour savoir que, jusqu'à nouvel ordre, la surface du triangle est égale à la moitié de sa

1. Vacherot, *Essais de philosophie critique*, p. 320.

hauteur multipliée par sa base et que le volume des gaz varie en raison inverse des pressions. Nous n'avons besoin, dans la pratique des sciences positives, que d'un succès relatif, et pourvu que ce succès dure autant que nous, il devient légitime de dire avec Louis XV : « Après nous le déluge. » Mais, si cette manière de parler est admissible dans l'ordre des intérêts purement physiques, elle devient monstrueuse quand il s'agit de l'intérêt suprême et absolu, de l'intérêt moral, de la justice. Aussi Kant et ses partisans ne veulent pas seulement une justice et une moralité qui durent autant que leur corps; ils veulent une justice éternelle et une moralité éternelle, dans laquelle ils puissent eux-mêmes jouir de leur éternité. Qu'ils réussissent à établir leur thèse, c'est une autre question, mais à coup sûr, résolue affirmativement ou négativement, la thèse est toujours métaphysique.

Concluons que, dans la théorie comme dans l'application, tout moraliste qui admet le *devoir* proprement dit et la *liberté* comme réelle, pose des principes métaphysiques et des conséquences métaphysiques. La métaphysique peut sans doute ne pas être imposée d'avance à la morale du devoir, et en ce sens la morale du devoir est indépendante ; mais cette morale, en se constituant, n'en constitue pas moins une métaphysique des mœurs. Nous ne pouvons savoir de science positive ce qui concerne l'absolu de notre être, de notre destinée et de notre principe. La science n'est donc pas tout dans la morale du devoir : il y a un problème que l'expérience positive et le raisonnement pur ne peuvent entièrement résoudre ; et ce problème, qui n'est pas seulement intellectuel, c'est le problème du devoir même. Une alternative se pose en nous, un dilemme devant lequel la science se tait : c'est l'énigme qu'il faut deviner au risque d'être dévoré ; cette divination, cette réponse qui se traduit par un choix entre le désintéressement et l'égoïsme, entre le présent et l'avenir, c'est le point où la morale du devoir et la métaphysique ont leur commune origine.

Il reste sans doute à savoir, — et c'est une question que nous aurons un jour à examiner, — si on ne peut pas, si on ne doit pas essayer de construire la science des mœurs sans faire appel à ce principe impératif et dogmatique invoqué par Kant, par les spiritualistes et aussi par l'école de la morale indépendante, sous le nom de devoir. Peut-être existe-t-il un idéal supérieur à la fois à celui des positivistes et à celui des

spiritualistes. En tout cas, on ne saurait demeurer dans la position intermédiaire et instable qu'ont prise les partisans de la morale indépendante. Ces derniers sont au fond ou des positivistes inconséquents ou des kantiens inconséquents ; dans tous les cas, ce sont des métaphysiciens sans le savoir. Vainement déclarent-ils emprunter aux positivistes leur méthode. Celle-ci consiste, selon la définition de Claude Bernard, dans l'entière abstinence de certaines questions relatives à l'origine, à l'essence et à la fin des choses : c'est une sorte de jeûne métaphysique. L'homme voudrait savoir ce qu'est en soi le *bien*, auquel on lui ordonne de sacrifier tout le reste, le *mal*, auquel on lui prescrit de préférer la douleur et la mort même ; le positivisme lui défend, quelque forte que soit la tentation, de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal. Les partisans de la morale indépendante acceptent d'abord cette défense, mais, voyant sur le sol des fruits détachés, ils les ramassent, en enlèvent l'écorce, les prétendent indépendants de l'arbre lui-même, et s'en nourrissent. Loi morale, obligation, liberté morale, inviolabilité, respect absolu de la personne, droit et devoir proprement dits, — autant de fruits défendus pour un positiviste conséquent : si on veut continuer de s'en nourrir, au moins faut-il reconnaître franchement d'où ils viennent ; si on veut au contraire, — chose bien difficile, sinon impossible, — priver l'esprit de toute nourriture métaphysique, il faut les rejeter avec la même franchise. Le seul mérite des partisans de la morale indépendante, c'est d'avoir contribué à tourner l'attention du public vers ces graves problèmes et aussi d'avoir achevé de mettre hors de doute l'indépendance de la morale à l'égard de toute théologie ; mais ils n'ont nullement démontré son indépendance à l'égard des croyances métaphysiques.

LIVRE TROISIÈME

LA MORALE CRITICISTE

Depuis plusieurs années s'est produit en France un mouvement néo-kantien qui n'est pas sans importance. Les disciples de Kant espèrent faire tout ensemble la part de la science et la part de la foi en fondant la métaphysique et la religion sur la morale. *Primauté de la raison pratique,* souveraineté de la morale sur la métaphysique et peut-être même sur la science, telle est la thèse que, de nos jours, plus d'un philosophe soutient en France comme en Allemagne. Cette thèse suppose le kantisme préalablement en possession d'une morale certaine, dont les principes absolus et indiscutables peuvent s'opposer aux hypothèses aventureuses des métaphysiciens. C'est la légitimité de cette prétention, c'est la valeur et la certitude de la morale néo-kantienne que nous nous proposons d'examiner, En morale comme en métaphysique le kantisme ne serait-il point une simple transition, une de ces positions intermédiaires que la pensée traverse au moment d'entrer dans une ère nouvelle, mais où elle ne peut s'arrêter? — L'histoire même de la philosophie kantienne semble l'indiquer : Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer et ses disciples actuels s'en sont-ils tenus à la position de Kant? Ils sont revenus à la métaphysique et ont construit avec de vieux matériaux un nouveau panthéisme. En Angleterre, la philosophie s'en est-elle tenue au kantisme plus ou moins confus d'ailleurs de Hamilton? Elle est allée en avant vers le naturalisme. En France, les philosophes ont-ils généralement accepté la suspension de jugement des kantiens ou celle du positivisme, qui

est par certains côtés un kantisme sans critique préalable de l'intelligence? Les uns sont retournés au spiritualisme de Leibniz et de Descartes; les autres (parmi lesquels les positivistes mêmes, malgré leurs protestations de neutralité) ont contribué à l'établissement du naturalisme et ont soutenu même un naturalisme exclusivement matérialiste. Parmi les kantiens eux-mêmes, il en est, comme M. Renouvier, qui sont revenus au phénoménisme de Hume. Ainsi, à ne consulter que les faits, on voit se vérifier l'adage cher aux Allemands : la roue de l'histoire ne saurait demeurer immobile; si elle tourne parfois sur place, elle finit toujours par avancer. Comment donc l'école néo-kantienne se flatterait-elle de nous ramener ou à peu près en l'an 1781 ou 1788, où furent publiées la *Critique de la Raison pure* et celle de la *Raison pratique?* — Nous espérons montrer que, dans la morale du moins, on ne saurait s'en tenir au point de vue de Kant: et comme c'est pour la morale que les kantiens travaillent, comme ils font dépendre de leur morale leur métaphysique même, l'insuffisance de leur philosophie pratique fera peut-être pressentir l'insuffisance de leur philosophie spéculative. Pour nous, Kant nous semble un scolastique de génie qui met fin à la scolastique, un théologien profond qui met fin à la théologie, un moraliste de l'ancienne école qui met fin à la morale traditionnelle. Sa grande gloire est d'avoir entr'ouvert les portes à une philosophie nouvelle; mais, en philosophie plus qu'ailleurs, la logique veut qu'une porte soit entièrement ouverte ou entièrement fermée. Aussi croyons-nous que les esprits rigoureux, s'ils ne veulent pas revenir en arrière du kantisme, s'élanceront en avant : tous en sortiront.

Nous étudierons d'abord la morale du criticisme français, qui, à nos yeux, ne peut se soutenir qu'en revenant à la morale du kantisme pur. Celle-ci, seule logique à notre avis, n'est elle-même que la forme dernière et rigoureuse de la morale traditionnelle.

CHAPITRE PREMIER

MÉTHODE GÉNÉRALE DU CRITICISME. PRIMAUTÉ DE LA MORALE.

Le néo-kantisme si vigoureusement soutenu par M. Renouvier est beaucoup moins orthodoxe que celui de plusieurs autres philosophes français contemporains et devrait s'appeler plutôt un semi-kantisme. Kant, pour concilier la science et la conscience morale, dont les exigences seraient à ses yeux contradictoires si elles étaient du même « ordre », avait placé les objets de la science dans le monde des phénomènes, régi par un déterminisme inflexible, et les objets de la conscience, devoir et liberté, dans le monde des noumènes, auquel ne peuvent plus s'appliquer les lois scientifiques. M. Renouvier, reconnaissant dans le noumène un reste de la vieille métaphysique, le rejette et fait ainsi descendre le kantisme du ciel sur la terre, de la région transcendante des « choses en soi » dans la région immanente des phénomènes. Mais comment se représenter ces phénomènes? Là est la difficulté. Faut-il les concevoir comme liés par les lois du déterminisme et de la nécessité, ou comme laissant place aux hiatus du libre arbitre et de la contingence? Devant la thèse et l'antithèse qui se posent en ces termes, M. Renouvier ne peut plus, comme Kant, se tirer d'affaire par le renvoi de l'antithèse, c'est-à-dire de la liberté et de la contingence, à une région située par delà les nues, car il n'admet pas une telle région; d'autre part, ne concevant aucune idée de la liberté intérieure et de la moralité qui lui semble compatible avec le déterminisme, il se trouve forcé à faire un choix entre des thèses désormais contradictoires. Ce choix est déterminé par un acte de volonté : *sic volo*. Aussi peut-on appliquer à M. Renouvier ce qu'on a dit d'un autre savant admirateur de Kant : « sa critique aboutit à une crise ». Pour éviter l'anarchie intérieure, il accomplit une sorte de coup d'État intérieur, il sort de la légalité pour rentrer dans

la loi. La légalité lui semble être la science avec son déterminisme; la vraie loi lui semble être la morale de l'impératif catégorique et du libre arbitre : M. Renouvier prend donc parti pour cette morale et sacrifie résolument les idées de raison suffisante, d'enchaînement universel des causes et des effets, de déterminisme et de mécanisme, sur lesquelles repose la science. Dès lors, plus d'infinité, plus de continuité, plus d'évolution régulière dans la nature ; la contingence et le hasard reparaissent dans l'univers, et le libre arbitre échappe chez l'homme à toute loi. A vrai dire, c'est la *Raison pure* de Kant presque en entier qui se trouve ainsi rejetée pour les besoins de la *Raison pratique;* le kantisme est disloqué dans sa partie théorique et scientifique, conservé seulement, avec beaucoup de mélange, dans sa partie morale. La morale envahit même la science, car, selon M. Renouvier, la prétendue certitude scientifique est encore une foi volontaire ; l'acte de foi se retrouve donc partout : il fonde la science comme il fonde la morale, comme il fonde la religion. M. Renouvier en effet, de degré en degré, va jusqu'à la foi religieuse ; il s'efforce seulement d'en maintenir l'accord avec la raison et la conscience, ne concédant aux religions positives que la faculté de trouver des symboles qui ne soient pas en contradiction avec la moralité intérieure. Aussi, tandis que d'autres kantiens français, allant jusqu'au bout dans la même voie, ne sembleront trouver leur repos que dans la religion de Pascal, M. Renouvier s'arrête au protestantisme et même au protestantisme libéral. Il conçoit d'ailleurs l'espoir (bien chimérique) d'y convertir la France entière ou, selon son expression, de *protestantiser* la France pour l'arracher au catholicisme. De même, dans l'ordre politique, au lieu de pencher, comme semblent le faire d'autres philosophes, pour les doctrines aristocratiques, M. Renouvier met toute son ardeur (et on ne saurait trop s'en féliciter) au service de la démocratie, qui lui semble l'expression politique la plus parfaite du criticisme et de la morale kantienne.

Avant d'examiner dans ses principes le système moral du criticisme, faisons d'abord quelques réflexions, nécessairement incomplètes, sur cette méthode générale, fort en faveur de nos jours, qui consiste à faire dépendre la métaphysique de la morale. La méthode criticiste, nous dit en d'excellents termes M. Renouvier, « est la primauté de la morale dans l'esprit humain à l'égard de l'établissement possible ou non des vérités transcendantes desquelles on prétendait jadis, inversement,

déduire la morale. Le criticisme subordonne tous les inconnus aux phénomènes, tous les phénomènes à la conscience, et, dans la conscience même, la raison théorétique à la raison pratique. » (*Science de la morale*, I, 92.)

Il est sans doute très rationnel de « subordonner », comme dit M. Renouvier, « les inconnus aux phénomènes, les phénomènes à la conscience » ; mais subordonner la raison théorétique à la pratique, n'est-ce pas précisément renverser l'ordre d'une philosophie vraiment critique ? Une telle méthode n'est-elle point illogique, anti-scientifique, pleine de cercles vicieux? — A notre avis, elle repose en effet sur une conception inexacte de ces trois choses : 1° la distinction de la raison théorique et de la raison pratique ; 2° leur rapport naturel de subordination ; 3° le principe de leur réduction à une unité fondamentale.

1° La distinction de la raison théorique et de la raison pratique, dans le criticisme, nous semble artificielle. La raison pratique n'y peut être que la raison théorique appliquée, et nous ne voyons pas quelle distinction essentielle le criticisme peut établir entre les deux, — à moins qu'il ne commette une pétition de principe. — La pratique sur laquelle vous voulez prendre votre point d'appui indépendamment des spéculations théoriques est-elle aveugle, quelle lumière pourrez-vous alors en tirer pour la philosophie ? Si elle est éclairée, elle doit être vraiment une *raison* pratique qui se rend compte d'elle-même, et alors ce qui dirige les actes, ce sont les idées et les raisons ; or ces idées et ces raisons, pour avoir une valeur rationnelle, doivent être du domaine des choses dont on raisonne, sur lesquelles on peut soit acquérir une *science* positive, soit instituer des *hypothèses* intelligibles : elles sont donc objet ou de science ou de métaphysique. La pratique, en général, n'est qu'une conséquence, une *mise en pratique* d'idées et de théories qui, en elles-mêmes, sont toujours des spéculations de la science ou de la philosophie.

Y a-t-il sous ce rapport entre la pratique morale et toute autre pratique une différence essentielle? Kant et ses successeurs le prétendent, mais ils ne l'ont point démontré. Ils se contentent de soustraire l'idée du devoir à la critique qu'ils dirigent contre toutes les autres idées, et cela au nom d'un « intérêt pratique », comme dit Kant. Pour nous, la seule différence que nous apercevons entre la pratique morale et les autres, c'est que la première, en ses derniers fondements, est l'application d'idées métaphysiques et non plus seulement scientifiques : elle est la conformation de la conduite à certaines hypothèses sur

notre essence, notre fin et nos rapports avec l'univers, par exemple sur notre liberté, sur notre puissance de désintéressement, sur le caractère universel de notre but, sur notre rôle dans le monde, sur notre pouvoir de contribuer à l'établissement d'un monde idéal où tous les êtres seraient à la fois libres, égaux, frères, conséquemment heureux. Une action morale, dans ce qu'elle a de raisonné et de raisonnable, est donc une hypothèse métaphysique en action. Mais, que les idées directrices de la conduite soient des rapports scientifiques observables et démontrables, ou qu'elles soient des conceptions métaphysiques échappant à l'observation comme à la démonstration rigoureuse, et par cela même ne se prêtant qu'à l'hypothèse ou à la probabilité, ce sont toujours des *idées* directrices, portant sur l'*objectif*, susceptibles d'analyse et de critique théorétiques. La métaphysique et la science domineront donc toujours la morale, qui n'en est que la manifestation pratique et comme l'incarnation dans des actes déterminés. C'est là une conclusion à laquelle les criticistes peuvent échapper encore moins que les kantiens purs. Kant, en effet, divisait la philosophie en deux parties, l'une ayant pour objet la connaissance des phénomènes par l'intelligence, l'autre la réalisation des noumènes par la volonté : la première était pour lui la philosophie théorique, la seconde la philosophie pratique. Cette dernière se trouvait ainsi (à la différence de la pure *technique* ou application des sciences) avoir un objet absolument distinct et des « principes propres », d'ailleurs purement formels et dégagés de toute considération des buts à atteindre ou des moyens *naturels* pour les atteindre. Mais il n'en peut être ainsi dans le criticisme, qui ne fait pas reposer la morale sur des noumènes, et qui essaie de s'élever au dessus du formalisme abstrait de Kant en faisant rentrer la morale même dans l'ordre des phénomènes ou de la nature. De cette façon, la dernière apparence de fondement est enlevée à l'opposition, toute mystique d'ailleurs, de la raison théorique et de la raison pratique.

2° La subordination de la raison théorique à la raison pratique est par cela même inintelligible dans le criticisme et contraire aux rapports naturels de la pensée et de l'action. Qu'il s'agisse de théories métaphysiques dont l'application constitue la morale, ou de théories scientifiques dont l'application constitue un art quelconque, si les idées directrices des actes sont incertaines, les actes n'auront pas le pouvoir de leur conférer un caractère apodictique et catégorique qu'elles n'ont pas. Si la raison pure n'aboutit qu'à des conceptions hypothétiques, la « raison pure pratique », régie par ces conceptions,

ne sera elle-même qu'une hypothèse traduite en actes. La seule différence, c'est que la raison spéculative peut rester en suspens sur une question métaphysique, tandis que la raison pratique est souvent obligée de prendre en fait un parti pour ou contre ; mais cette décision, simple expédient pratique, ne communique évidemment pas la certitude aux idées qui ne l'avaient point, et de plus elle est elle-même déterminée, quand elle n'est pas purement instinctive et machinale, par la plus ou moins grande probabilité théorique en faveur de tel ou tel parti. Le parallélisme nous paraît donc exister partout entre la spéculation et l'action. Toute science est à la fois pratique et pure, et il n'y a point de connaissance qui ne soit action ou ne tourne en action de quelque manière; la morale, dans le criticisme, n'ayant plus pour objet des *noumènes*, ne peut différer des autres connaissances que par son domaine d'application : la mécanique est une application des mathématiques au mouvement et aux machines naturelles ou humaines; la morale est une application de la psychologie, de la sociologie, de la cosmologie et de la métaphysique à la conduite de l'homme, dans la vie privée ou sociale. Ajoutons qu'elle a, selon nous, ce caractère distinctif d'être une connaissance ou une hypothèse qui s'applique elle-même en se pensant. Mais nous ne voyons partout que des connaissances ou des hypothèses appliquées. Dès lors, le criticisme n'a plus de raison pour maintenir, au sens que nous venons d'indiquer, la primauté kantienne de la raison pratique, la souveraineté de la morale, qui, comme tout le reste, a désormais son domaine dans la nature et non plus dans le surnaturel. C'est comme si l'on disait que la conclusion d'un syllogisme est souveraine sur la majeure, que celle-ci doit s'accommoder à celle-là, quoique toutes les deux soient du même ordre et qu'il n'y ait entre elle aucune différence *sui generis*.

En un mot, pour résumer les rapports que nous venons d'établir entre la morale et la métaphysique, on peut proposer aux criticistes ce dilemme : ou vous soumettez à la critique les fondements de la morale, ou vous ne les y soumettez pas. Dans le premier cas, les fondements de la morale, qui selon vous sont naturels et non surnaturels, peuvent se ramener soit à des faits ou lois scientifiques, soit à des hypothèses métaphysiques, ou aux deux à la fois ; votre critique sera donc elle-même ou de la science ou de la métaphysique, ou les deux à la fois ; dans tous les cas, c'est la spéculation qui dominera la morale; ce ne sont pas la science et la métaphysique qui se subordonneront aux prétendues nécessités ou « intérêts » de la

pratique, même à cet intérêt supérieur que Kant élevait au-dessus des intérêts purement sensibles. Si au contraire vous ne faites aucune critique des principes de la morale et érigez le devoir en commandement qu'on n'a pas le droit de critiquer, il semblera sans doute possible alors d'en faire dépendre la métaphysique et la science même, de créer ainsi une métaphysique pour les besoins de votre morale ; mais en réalité vous ne pourrez faire deux pas dans cette voie sans revenir aux spéculations que vous aviez d'abord écartées. Finalement vous aurez renversé l'ordre que vous prétendiez suivre, vous aurez fait dépendre le connaissable de l'inconnaissable, vous aurez subordonné la théorie, avec ses certitudes ou ses probabilités, au transcendant et au mystère pris pour règles de conduite, par exemple à un impératif catégorique tombant des nues et préalablement admis par un pur acte de foi. Cette méthode illogique rappellera dès lors les procédés antiscientifiques de ceux qui jugent la vérité ou la fausseté des spéculations philosophiques par leurs conséquences morales ou immorales, c'est-à-dire par les besoins réels ou imaginaires de la pratique humaine. Ne risquera-t-on point de voir la métaphysique et la science même redevenir les humbles servantes de la morale traditionnelle, avec la théologie catholique ou protestante en perspective ? On songe ici involontairement aux procédés habituels de toutes les religions, qui ont toujours prétendu que leurs mystères étaient ou le *fondement* ou le *complément* nécessaire de la morale. Les prêtres de Jupiter et les conservateurs de la religion d'Etat disaient à Socrate, par la bouche d'Aristophane : « Comment inspirer aux scélérats une crainte salutaire si l'on admet que ce n'est pas Jupiter qui lance la foudre ? » On disait de même au moyen âge : « Que deviendrait la morale sans la croyance à l'enfer ? » Et beaucoup le répètent encore de nos jours. D'autres se contentent de dire : « Que deviendrait la morale si l'on n'admettait pas l'existence de Dieu ; » d'autres : « si l'on n'admettait pas le libre arbitre et la possibilité ambiguë des contraires, etc. ? » L'école éclectique s'est souvent servie du recours à la morale comme procédé de démonstration, et les criticistes l'en blâment. Pourtant, n'y a-t-il aucune analogie entre ce procédé et le leur ? Pour être plus raffinée, leur méthode n'en tend pas moins au même résultat, qu'on pourrait appeler la foi du charbonnier en morale.

3° Après avoir distingué la raison théorique et la raison pratique, toute philosophie est obligée d'en rétablir à la fin l'unité fondementale. Ici encore, la méthode du criticisme nous semble inadmissible.

M. Renouvier reconnaît que Kant a « trop séparé » les deux raisons ; mais par quel moyen s'efforce-t-il lui-même de rétablir une plus profonde unité entre la raison pratique et la raison théorique? C'est en leur attribuant pour fond commun la *croyance*, qui a elle-même pour fond, selon lui, la volonté libre. En d'autres termes, M. Renouvier place la croyance volontaire sous la science même comme sous la morale, sous la théorie comme sous la pratique, et c'est ainsi qu'il croit avoir rétabli l'unité des deux raisons. S'il entendait seulement par là qu'en fait, chez le savant, l'intelligence ne s'exerce point sans la volonté et la sensibilité, que le savant ne peut se dégager entièrement de son caractère, de ses tendances, de ses passions mêmes, rien ne serait plus évident. Nous aussi nous admettons, encore une fois, que toute spéculation enveloppe une pratique et que toute pratique enveloppe une spéculation, c'est-à-dire qu'il n'y a ni intelligence sans volonté ni volonté sans intelligence : car, à nos yeux, toute idée tend à se réaliser et est force motrice en même temps que pensée. Mais ce fait, loin de présupposer le libre arbitre comme le croit M. Renouvier, est pour nous une preuve de plus du déterminisme intérieur, car il revient à dire : — Tout déterminisme conscient et clair, c'est-à-dire tout acte d'intelligence, est accompagné d'un déterminisme inconscient et obscur, c'est-à-dire de tendances, de passions, de mouvements; et, d'autre part, tout déterminisme obscur, toute passion et toute action, peuvent se résoudre par l'analyse en un déterminisme clair, en idées et en raisonnements. Conscience et mouvement, intelligence et action sont donc les deux faces d'un même *processus*. Voilà, selon nous, la véritable unité de la raison spéculative et de la raison pratique. M. Renouvier, au contraire, pour rétablir l'analogie, suppose un acte de libre arbitre sous les actes mêmes de l'intelligence, une croyance libre (au sens du libre arbitre) sous la science même. C'est là ce que Kant, pour sa part, n'aurait pas accordé. M. Renouvier, sous le nom de libre arbitre, mêle ainsi le noumène (qu'il croit avoir rejeté) ou, si l'on veut, l'inintelligible et ses mystères, par cela même le non intelligent, à l'exercice même de l'intelligence et à l'élaboration de la science. Au fond, sa prétendue unité des deux raisons demeure un dualisme plus tranché encore que celui de Kant, le dualisme du contingent et du nécessaire. Au lieu de ne voir dans la *croyance* qu'une science obscure, incomplète, mêlée de passion et d'habitude, il y voit l'acte d'une liberté incompréhensible, agissant sur l'intelligence et la dirigeant où elle veut. C'est là non seulement, à notre avis, mul-

tiplier les principes sans nécessité, mais encore confondre les contraires : pour un psychologue, rien au fond de moins libre que la croyance, qui n'est que la part de la *passion* consciente ou inconsciente dans la *connaissance*, la part du caractère propre, de l'instinct, de la routine, du besoin et du désir individuels dans la recherche des vérités obscures. La croyance est l'*inclination* personnelle vers une chose plutôt que vers une autre, inclination qui résulte des hasards de la constitution intellectuelle, c'est-à-dire, au fond, des *nécessités* de cette constitution. Par exemple, ne sachant où est le vrai chemin, je me lance à droite plutôt qu'à gauche en disant : — Je *crois* que le chemin est par ici ; — ce choix résulte soit d'un pur concours mécanique de causes, soit d'une préférence secrète ou ouverte pour tel chemin plutôt que pour tel autre. C'est en cette obscure région, où règne un mécanisme aveugle, que M. Renouvier installe la volonté libre comme premier moteur et première condition de toute science. Ne serait-il pas plus exact de dire que l'ignorance, la passion, le hasard et la nécessité sont l'antécédent de l'intelligence et de la science, le milieu obscur d'où elles émergent peu à peu à la lumière ? Quant au libre arbitre, c'est par simple hypothèse que vous le placez dans cette sphère, puisque, de votre propre aveu, il échappe à la conscience. C'est donc par un pur besoin moral que vous voulez rendre la science même libre à son origine : vous vous appuyez ainsi sur le but, sur la conséquence à laquelle vous tendez ; en d'autres termes, votre philosophie aboutit à un cercle vicieux, tournant de la morale à la science et de la science à la morale.

De cette méthode en quelque sorte circulaire il résulte nécessairement que le principe de la morale sera établi sans critique suffisante, comme un article de foi. Tantôt, en effet, M. Renouvier le présente lui-même franchement comme tel, tantôt il le soumet à une critique selon nous plus apparente que réelle. Dans sa *revue,* il invoque à chaque instant l'impératif catégorique, comme pourrait le faire un pur kantien ; il l'oppose à ses adversaires comme un principe évident ou dont on *doit* être moralement certain ; là point de déduction : c'est un *credo*. Dans son livre sur la *Science de la morale*, au contraire, l'impératif catégorique arrive si tard qu'il semble d'abord que la morale se constitue sans lui. M. Renouvier, dans ce savant ouvrage, une des plus importantes productions de la philosophie française contemporaine, essaye une déduction rationnelle du devoir ; mais, nous allons le montrer, il n'aboutit qu'à une notion de devoir qui n'est pas plus celle des

kantiens que celle des utilitaires, des stoïciens, des épicuriens, qui n'est même pas une notion de devoir quelconque.

Suivons le criticisme dans cet établissement des bases de la morale, et cherchons à quels principes successifs, ou plutôt à quelle série de postulats il sera obligé de faire appel. Nous le verrons essayer d'abord d'établir la morale sur des bases scientifiques, sur des faits observables ou des principes rationnels ; puis, dans son impuissance à conduire jusqu'au bout une véritable *critique* des fondements de la morale, nous le verrons se réfugier en dernier recours dans un acte de foi mystique à un *impératif* indéfinissable.

CHAPITRE DEUXIÈME

PREMIERS FONDEMENTS DE LA MORALE CRITICISTE : LA RAISON, LA LIBERTÉ APPARENTE, LE DÉSIR OU FINALITÉ RELATIVE.

M. Renouvier, au début de son livre, nous apprend que la moralité a, chez l'homme, un « double fondement, nécessaire et suffisant ; » ce fondement consiste simplement en ce double fait que « l'homme est doué de *raison* et se *croit* libre. » Il est doué de raison, dit M. Renouvier, « c'est-à-dire qu'il *réfléchit* ou peut réfléchir à ses pensées et à ses actes, et qu'il est capable de comparer, de juger et de savoir qu'il juge, de délibérer et de savoir qu'il délibère avant d'agir. » Voilà donc tout ce que M. Renouvier entend par *raison :* c'est simplement l'intelligence, avec la conscience de soi qui en est inséparable, c'est l'entendement tel que Hobbes, Helvétius, Bentham l'admettent : ce n'est plus la raison pure de Kant, distincte de l'*entendement* par le caractère *absolu* de son objet, réel ou idéal. Que M. Renouvier ait tort ou non de rejeter la « raison pure, » là n'est pas la question pour le moment ; nous constatons seulement qu'il se borne à poser l'homme comme un être intelligent, ce que personne d'ailleurs ne lui contestera.

Personne ne lui contestera non plus que l'homme, au moins celui qui s'en tient aux croyances instinctives, se *croit* libre ; et cette « liberté apparente » consiste, ajoute M, Renouvier, en ce que dans la pratique se pose sans cesse le dilemme suivant : « faire ou ne pas faire cela, » ce qui suppose que l'homme s'attribue un double pouvoir. — Rien de mieux ; les déterministes l'accorderont très volontiers. Ils ajouteront seulement que cette apparence de liberté n'est pas distincte de l'intelligence même et du pouvoir de réfléchir précédemment admis par M. Renouvier. Un être intelligent, en effet, est capable de concevoir plusieurs manières d'agir, comme il est

capable de concevoir le blanc et le noir, et il n'a pas même besoin de s'attribuer la *liberté* proprement dite pour admettre un « choix possible, » car ce choix peut résulter précisément de l'intelligence même et du jeu de ses lois. Le choix n'est incompatible qu'avec le fatalisme oriental, qui suppose que les effets se produisent sans cause ou que notre intelligence ne fait pas partie de ces causes mêmes; mais le déterminisme scientifique soutient que les effets ont des causes, parmi lesquelles se trouvent nos idées, nos désirs, nos actions; il soutient aussi que nous ne pouvons prévoir l'avenir indépendamment de ces idées, de ces désirs, de ces actions; il conclut donc à la nécessité pratique de la réflexion avant l'action, c'est-à-dire du choix intellectuel, que nous nommons plus ou moins proprement liberté, et qui sera un des facteurs de l'action même. Ainsi, au fond, les deux conditions de la moralité demandées par M. Renouvier, telles du moins qu'il les définit, se réduisent pour le psychologue à une seule : l'intelligence, avec la diversité de ses idées et l'efficacité naturelle de l'idée dominante sur la conduite.

Maintenant, comment tirer de là la *moralité* proprement dite, et surtout l'impératif catégorique? — C'est une déduction qu'on peut mettre tout philosophe au défi d'opérer. Dans le fait, M. Renouvier ne l'opère qu'au moyen d'un paralogisme qui saute aux yeux de tout lecteur, et où l'on abuse de l'ambiguïté des mots *devoir, bien, bien moral.* « Le *jugement réfléchi* d'un côté, dit-il, la *liberté apparente* ou que l'on croit être, de l'autre, s'appliquent à des phénomènes de sensibilité, d'entendement et de passion qui... aboutissent toujours, à l'égard d'un acte, quel qu'il puisse être, à présenter une certaine fin *désirable* à atteindre. Cette fin est toujours représentée comme un bien pour l'agent, et l'agent ne se détermine jamais, en fait, que pour obtenir ce qu'il pense être *son bien.* On doit dire, par conséquent, qu'il est *tenu* d'agir en vue du *bien,* généralement parlant. » Ainsi M. Renouvier donne ici pour objet à l'intelligence et à la liberté apparente quelque chose de simplement *désirable,* où l'agent voit *son* bien; puis il en conclut qu'il est *tenu* d'agir en vue du *bien* généralement parlant. Que de termes vagues, non définis, qui n'ont de moral que l'apparence! La Mettrie aussi admettra le *bien* ainsi entendu. De même pour le *devoir,* dont M. Renouvier introduit l'idée sous la forme suivante : « La moralité soumise à ces conditions apparaît sur le terrain des biens opposés, dont la délibération implique le conflit. Elle consiste dans la puissance, soit, pratiquement, dans l'acte de se déterminer pour le *meilleur,* c'est-

à-dire de reconnaître, parmi les différentes idées du *faire,* l'idée toute particulière d'un *devoir-faire*, et de s'y conformer (1) ». Cette idée, peut-on répondre, n'a réllement rien de particulier : telle que M. Renouvier l'a définie, c'est simplement celle du parti le plus « *désirable* » et, en conséquence, le plus *rationnel* ou *logique* pour un être doué de raison et de réflexion ; nous sommes bien loin du *devoir* tel que Kant l'entend. Ce que M. Renouvier vient de présenter comme le « double fondement de la morale » s'appliquerait aussi bien non seulement à toutes les morales, — même à celle des épicuriens et des cyrénaïques (qui n'excluaient pas la réflexion), — mais encore à tous les arts, soit libéraux, soit manuels. Pour être peintre ou architecte, il faut que l'homme soit doué d'intelligence et de jugement réfléchi, afin de concevoir des plans divers de tableau ou d'édifice : il faut aussi qu'il se croie *libre,* en ce sens tout empirique qu'il s'attribuera le pouvoir de réaliser l'idée qui aura prévalu dans son intelligence par la réflexion, et de réfléchir toutes les fois que l'idée même de la réflexion et de sa nécessité sera en lui dominante. Là aussi, il y a un *meilleur* entre plusieurs *possibles*, conséquemment un parti *rationnel* à prendre, un *devoir-faire.* De même, pour être pilote, il faut être intelligent et s'attribuer la liberté de mouvoir le gouvernail selon l'idée du meilleur ; pour être menuisier, cordonnier, comme dirait Socrate, les mêmes conditions sont requises. Dira-t-on donc que tous ces arts sont des applications de la moralité, du *devoir*, de l'impératif, de la liberté morale ? Le déterminisme intellectuel et sensible n'est-il pas ici plus que suffisant, comme il suffit au castor pour bâtir sa hutte et à l'oiseau pour choisir l'emplacement de son nid? M. Renouvier nous dit pourtant que c'est là le « fondement nécessaire et suffisant de la moralité » ; s'il en est ainsi, le problème n'est pas difficile, et tout le monde est déjà d'accord. C'est donc pour ce mince résultat qu'il faut renverser l'ordre habituel des questions, asservir la métaphysique à la morale, introduire dans le monde le scandale du libre arbitre, etc. ! Mais, puisque ce fondement est à la rigueur « suffisant », pourquoi ne pas s'en contenter? pourquoi combattre avec tant d'ardeur le déterminisme, l'évolutionnisme, le transformisme, l'utilitarisme ? Si M. Renouvier, critique ordinairement sévère, avait trouvé chez quelque autre philosophe cette page où les termes de *bien,* de *meilleur,* de *devoir* sont définis

1. *Sc. de la morale,* ch. I. p. 2 à 6.

avec une ambiguïté évidente, nous inclinons à croire qu'il ne s'en serait pas contenté (1).

Une analyse rigoureuse et complète des éléments de la conscience morale était ici d'autant plus nécessaire que M. Renouvier nous imposera tout à l'heure la « constitution de la conscience » comme une chose qu'on est tenu d'admettre par cela seul qu'on est homme. Il ne donnera pas du *devoir* une autre justification que cette constitution même, dont il suffit à chacun de prendre conscience pour prendre aussitôt conscience du devoir. Toute la *critique* de la moralité se réduira ainsi à une pure *analyse* de la moralité dans la conscience : mais au moins faudrait-il que cette analyse fût sérieuse et ne roulât point tout entière sur des mots à double sens, qui paraissent avoir un sens *moral* et n'ont au fond qu'un sens *psychologique*.

En réalité, M. Renouvier se trouve forcé, dès le début, pour construire la morale telle qu'il l'entend, d'introduire un nouveau principe, non mentionné expressément dans son premier chapitre : le principe de finalité, qui répond à notre faculté de désirer, et dont l'idée de bien n'est qu'une application. Pour constituer la moralité, dit en effet M. Renouvier, il suffit que l'agent « soit un être prévoyant, raisonnable, qu'il ait des *fins* à poursuivre, et que tous les biens ne soient pas équivalents entre eux à ses yeux (2). » Au tome III des *Essais de critique générale* (p. 133), M. Renouvier déclare également que la *finalité* et la liberté sont les deux grands principes qui dominent toute critique de la raison pratique. Reste à savoir en quel sens nous pourrons prendre ce terme de *fins*.

M. Renouvier ne saurait faire ici appel à une finalité absolue, à des causes finales transcendantes, dont il n'a pas dit mot et qu'exclut d'ailleurs son système ; il veut donc simplement désigner par fins les objets de nos désirs, de nos « passions », comme il le dit d'ailleurs lui-même. « La fin, ajoute-t-il, est identique au bien, et il est clair que la morale vise à atteindre

1. Cf. ce que dit M. Renouvier de l'existence d'un *devoir-faire*, en réponse à Schopenhauer (*Critique philosophique*, 12 février 1880). et ce qu'il dit également dans la *Critique religieuse*, avril 1880, p. 21) : « Nul n'a dit avoir rencontré des hommes qui n'eussent point la notion d'un *devoir-faire* ou d'un *devoir-s'abstenir*, en des choses qu'ils regardent comme également possibles, celles-ci *désirables pour eux-mêmes*, et celles-là *dangereuses*... Or c'est bien là l'*essence* de ce que nous appelons le *devoir* tout court, idée que jamais autre animal que nous ne songea à opposer à son appétit, à sa passion dominante. » Si les chiens ou les chats pouvaient parler, ils nous diraient sans doute qu'ils ont la notion d'un *devoir s'abstenir*, en présence du rôt ou du fromage, lorsqu'ils prévoient les coups de bâton du maître, qui font que ce qui est *désirable* est en même temps *dangereux*.

2. *Ibid.*, p. 16.

le bien (1). Ainsi se trouve introduit comme troisième fait servant de base à la morale, outre la raison et la liberté apparente, le *désir* tendant à sa *fin*.

Mais en même temps vont reparaître toutes les difficultés des systèmes qui veulent fonder la morale sur la fin de l'homme. Si cette fin est objective, extérieure, hors de la conscience, la volonté se trouve soumise à une loi qu'elle ne peut réellement connaître avec certitude, car qui se flattera de connaître la fin absolue et le bien en soi? Connût-on cette fin, elle constituerait toujours pour l'homme une loi étrangère, une *hétéronomie* dont M. Renouvier ne veut pas plus que Kant. Il faut donc admettre une fin purement subjective, c'est-à-dire simplement une direction de nos tendances et de nos désirs; mais alors s'élèvera un conflit entre les désirs, entre les fins, les unes sensibles, les autres intellectuelles, les unes personnelles, les autres impersonnelles. « La fin ou le bien, remarque lui-même excellemment M. Renouvier, c'est le bonheur, c'est aussi le développement des facultés, c'est ce développement sous la conduite des passions ou sous la direction de la raison. Le mot *fin* n'a pas la vertu de mettre l'ordre dans ces éléments, dont l'accord n'est pas toujours apparent. » Comment donc construirons-nous la morale? A vrai dire, les trois éléments mis jusqu'à présent en œuvre par M. Renouvier, entendement, liberté apparente et désir, c'est-à-dire finalité *relative*, sont ceux de toute morale utilitaire et suffiraient à édifier une morale de ce genre; quant à en tirer autre chose qu'un utilitarisme plus ou moins déguisé, c'est une tâche à laquelle M. Renouvier ne réussira pas, tant qu'il ne se réfugiera point dans l'impératif catégorique et absolu de Kant.

M. Renouvier essaye cependant de se tirer dès à présent d'affaire en combinant l'élément intellectuel et l'élément sensible, en essayant de ramener le désir à une règle fixe par le moyen de la raison. « Les moralistes, dit-il, ne se sont pas trompés en pensant que les fins, sensibles ou rationnelles, personnelles ou impersonnelles, sont néanmoins des mobiles moraux, mais bien en ne cherchant pas une *loi* qui les gouverne, et ils ne se sont pas entendus sur la préférence à donner aux unes ou aux autres en tant que rectrices, puisqu'elles sont toutes bonnes, telles qu'ordinairement ils les ont définies, mais qu'il n'en est aucune qui porte *règlement* pour les autres ni pour elle-même (2). » Ainsi, c'est une *loi*, un *règlement*

1. P. 218.
2. P. 181, 152.

qui, selon M. Renouvier, manque à la morale toute relative des *fins* identiques aux *biens*. A vrai dire, les partisans de cette morale pourraient lui répondre que la fin suprême est pour eux le bonheur, et que la recherche rationnelle du bonheur est bien une *loi*, un *règlement;* la seule difficulté serait de choisir entre le bonheur personnel et le bonheur universel, mais M. Renouvier, à son propre point de vue, rencontre une difficulté semblable. C'est même pour en sortir qu'il admet que toutes les fins peuvent être recherchées, mais seulement à une condition expresse, savoir qu'elles soient susceptibles de *généralisation* et qu'elles rentrent ainsi dans une *loi générale*. Voyons donc ce que cette loi des désirs, objet ou plutôt fonction de la raison, peut être dans une doctrine qui réduit la raison même à l'entendement et à ses fonctions logiques.

Si cette doctrine était parfaitement conséquente avec elle-même, la loi y serait présentée comme purement logique, comme une simple généralisation de l'entendement, que tout être doué d'intelligence et de réflexion est capable de faire sans avoir besoin d'autres « fondements » que son « intelligence » même et sa « liberté apparente ». M. Renouvier tente bien d'abord de s'en tenir à cette conception de loi comme généralisation logique et extension à autrui des fins que chaque individu trouve désirables pour lui-même. « Deux agents raisonnables, dit-il, se connaissant chacun soi-même et puis mutuellement comme tels, sont nécessairement portés à concevoir un bien *commun* résultant de leurs biens réunis, un effort de leurs efforts, une *fin* de leurs *fins*... Il ne faut rien de plus que cette qualité d'êtres raisonnables pour expliquer la situation que je viens de définir (1). » Ceci posé, pourquoi, se demande M. Renouvier, les agents raisonnables « doivent-ils compter mutuellement sur leurs promesses, et même sur celles qu'ils supposent et ne formulent point? et quel est le premier ou l'essentiel des biens communs dont leur association implique la connaissance?... Une seule réponse est à faire selon la raison. Ces agents compteront sur leurs promesses mutuelles, parce qu'ils sont des personnes semblables, ou *égales*, entre lesquelles cette *identité divisée* et la *substitution* mutuelle toujours *rationnellement* possible établissent ce qu'on nomme une relation bilatérale et des rôles pratiquement renversables.... Deux personnes se trouvent n'être plus moralement qu'une personne unique, mais à la condition que cette unique se pose double. » Tel est le moyen par lequel M. Re-

1. P. 74, 78.

nouvier espère nous amener à considérer le bien des autres comme s'il était notre propre bien, conséquemment à généraliser la maxime de nos actions.

Selon nous, dans cette théorie de la substitution possible des personnes, tant qu'on se contente de supposer avec M. Renouvier la raison, la liberté apparente et le désir, il est impossible de voir autre chose qu'une fiction logique et mathématique par laquelle on pose abstraitement l'égalité des personnes humaines, en oubliant précisément leur réelle distinction. C'est ce que nous avons déjà objecté ailleurs à M. Renouvier (1). Celui-ci a cru que, par cette objection, nous voulions simplement opposer la *réelle* inégalité des personnes à leur égalité *idéale*, « la pratique du droit » à la théorie du droit; mais notre objection portait bien plus profondément. C'est l'établissement même du droit théorique et de l'égalité idéale, c'est la généralisation des maximes de conduite qui nous semble impossible tant qu'on s'en tient aux abstractions de l'entendement, car ces abstractions éliminent précisément ce qui fait la personne, la différence individuelle, le moi. *Moi* et *toi* fussent-ils égaux *sous tous les rapports*, il y aurait toujours cette différence suprême que je suis moi, que vous êtes vous ; la *raison* ne peut nous identifier qu'abstraitement et fictivement : dans la réalité, pourquoi sacrifierais-je mon *moi* au vôtre, pourquoi même vous mettrais-je sur le même pied que moi? Voilà ce qu'il faudrait expliquer pour fonder le droit, et je ne dis pas seulement le droit appliqué, mais le droit théorique ou, si vous aimez mieux, le devoir envers autrui avec son caractère de généralité. Au reste, M. Renouvier a fini lui-même, dans sa réponse à notre objection, par faire appel à une idée toute différente de celles qu'il avait d'abord mises en avant, je veux dire à l'idée « d'impératif, d'obligation (2). » Mais alors pourquoi avoir feint, au

1. « C'est là, avions-nous dit, un jeu de symboles analogues à celui des géomètres qui déclarent deux triangles égaux quand on peut les superposer, parce qu'on a eu soin d'abstraire préalablement, dans la définition générale des triangles, toute particularité individuelle. Dans la réalité il n'y a point de triangles égaux, ni de superposition possible, ni de substitution possible entre deux triangles identiques, puisque cette identité est toute fictive. De même, c'est par une fiction toute géométrique qu'on pose des libertés égales et équivalentes. » (*L'idée moderne du droit*, p. 279.)

2. « Je me contente », répond-il à notre objection, « de renvoyer aux impératifs catégoriques de Kant et au principe suprême de la raison pratique — que je n'ai fait que suivre, — le lecteur qui ne trouverait pas cette interprétation bien étrange et qui aurait besoin de se convaincre qu'il y a ici autre chose encore qu'un artifice logique et mathématique, une substitution de termes fictivement identiques. Il y a l'obligation et le précepte intérieur, auquel M. Fouillée ne pense

début, une déduction scientifique de la moralité avec l'entendement et la liberté apparente pour principes « suffisants », quand on s'appuyait au fond sur une idée de moralité absolue et impérative, qu'on est forcé à la fin d'introduire sans l'avoir ni définie, ni critiquée, ni justifiée.

Rectifions donc nous-même les principes de la morale criticiste en ajoutant à l'entendement, à la liberté apparente et à la finalité relative du désir, — simples faits d'expérience admis par tous les moralistes, — ce quatrième élément : l'obligation, qui peut seul établir une différence fondamentale entre le système criticiste et le système utilitaire.

jamais. » (*Critique philosophique,* 8 mai 1879). C'est au contraire parce que nous y pensons que nous forçons M. Renouvier à invoquer expressément ces principes, à les expliquer, à nous dire ce qu'il entend au juste par là.

CHAPITRE TROISIÈME

QUATRIÈME FONDEMENT DE LA MORALE CRITICISTE : L'OBLIGATION OU LA FORME IMPÉRATIVE DU DEVOIR.

Le criticisme se fût montré plus logique en posant franchement dès le début, comme Kant l'a fait, le principe de l'*obligation*. Il eût fallu surtout en faire l'analyse et la critique, pour fonder une morale vraiment rationnelle. Par malheur, cette analyse et cette critique font absolument défaut dans le système criticiste. M. Renouvier se contente de nous dire que le jugement d'obligation est « un jugement *synthétique* » et que « de là vient la difficulté d'en définir nettement le contenu, l'impossibilité de le déduire d'aucune notion antérieure. » Rien de plus commode que cette théorie des jugements synthétiques *à priori*, fort analogue à celle des idées innées, qui dispense d'analyser et de critiquer une notion : c'est de la philosophie paresseuse. Avant de déclarer ainsi que l'idée de devoir est vraiment une idée première, ne faudrait-il pas examiner préalablement les systèmes qui s'efforcent de l'expliquer par une combinaison de la raison et de l'instinct social, par une transmission héréditaire des tendances essentielles à la conservation de la race, par un phénomène quelconque de chimie mentale qui fait apparaître à l'homme les nécessités sociales comme des nécessités individuelles ? Vrais ou faux, ces systèmes méritent assurément l'examen, tout comme les doctrines qui réduisent le devoir soit à des expériences d'utilité accumulées, soit à un sentiment esthétique et à un amour naturel de l'individu pour le type idéal de l'espèce.

Au lieu de critique, M. Renouvier se borne à une simple constatation de ce qu'est la conscience dans sa constitution actuelle, la conscience de l'homme civilisé, héritier d'une multitude de générations innombrables, façonné par les mœurs et les lois, produit du temps et de l'histoire. « La conscience

d'un homme, dit M. Renouvier, ne peut qu'inviter la conscience d'un autre, après avoir *constaté* ce qu'elle-même constate, à *produire* ce qu'elle-même produit et à déterminer le vouloir en conséquence (1). » Constatons-nous donc en nous la loi toute faite, tout inscrite, comme le prétendait Cicéron? La doctrine du criticisme ne sera plus alors autre chose que la vieille doctrine du spiritualisme classique ou, si l'on préfère, celle des intuitionistes anglais et écossais, qui admettent une intuition morale, un sens moral, une faculté morale, etc. On pourra encore la rapprocher de l'*instinct divin*, de l'*immortelle et céleste voix* de Rousseau. Si au contraire nous ne trouvons pas la loi toute faite et si nous la faisons ou produisons nous-mêmes, il faut alors nous dire expressément en quoi consiste cet acte et quelle en est la valeur. Nous devons avoir une claire conscience de ce que nous *faisons* réellement et surtout de ce que nous faisons *librement*. Là-dessus, pourtant, le criticisme ne fournit aucune réponse précise. Il se contente d'une sorte d'empirisme analogue à celui des positivistes, qui, eux aussi, *constatent* dans la conscience des instincts altruistes et des idées désintéressées, puis disent à l'homme : — Vous naissez avec ces instincts et ces notions; suivez-les, vous serez des êtres moraux et sociaux.

M. Renouvier, il est vrai, attribue aux idées d'obligation et de justice un caractère *à priori;* à l'exemple de Kant, il n'en fait point des intuitions de quelque réalité d'expérience, mais de simples formes rationnelles ou lois de conduite, objets de jugements synthétiques *à priori;* malgré cela, c'est toujours de l'empirisme psychologique et moral que de constater en soi des notions prétendues irréductibles lorsqu'on n'en a pas préalablement tenté par tous les moyens la réduction et la déduction. Examinons de plus près ces deux caractères d'*à priori* et de jugement *synthétique* que M. Renouvier attribue à l'obligation. D'abord, il n'y aurait de rationnellement *à priori* que ce que la pensée pourrait déduire des nécessités de la pensée même, car alors on aurait montré non seulement pourquoi notre pensée est constituée de telle manière, mais encore qu'elle ne peut être autrement constituée. De même, il n'y aurait de pratiquement *à priori* que ce qu'on pourrait déduire des conditions *sine quâ non* de l'activité et de la volonté. Or, il n'en est pas ainsi pour l'idée du devoir : on peut fort bien 1° penser, 2° agir sans cette idée, en se contentant d'une notion tout empirique du *meilleur*, c'est-à-dire du plus

1. P. 85.

agréable, du plus utile, ou encore du plus beau. Un être purement utilitaire ou purement artiste n'aurait rien de contradictoire ni au point de vue de la pensée, ni au point de vue de l'action, et ne serait cependant pas un être *moral* au sens des kantiens : son *devoir-faire* se réduirait au plus utile à faire, ou au plus agréable, ou au plus beau, et les *impératifs* de sa conduite prendraient cette forme tout hypothétique : — Celui qui veut son bonheur *doit* agir de cette manière ; or je veux mon bonheur et vous voulez votre bonheur, donc je dois et vous devez agir de cette manière. — M. Renouvier n'a lui-même posé dans son premier chapitre qu'un impératif purement hypothétique sous le nom de *meilleur*, de *devoir-être* et de *devoir-faire*. Il n'a donc pas le droit d'introduire maintenant sans le justifier un impératif catégorique, un devoir qui est devoir par lui-même et non en vue d'un but : car, encore une fois, il n'a point démontré que cette idée fût une notion vraiment *à priori* et non un produit de l'expérience accumulée, de l'instinct, de la nature que nous trouvons toute faite en nous. Sa foi au devoir est tout empirique et ne saurait constituer un « jugement rationnel *à priori*, » plutôt qu'un simple préjugé ou un instinct impérieux.

Il n'a pas démontré davantage le caractère *synthétique* qu'il attribue au jugement de l'obligation. « Toutes les fois, dit-il, que la *raison* envisage une fin comme *devant être* atteinte en vertu de ses lois, elle l'envisage en même temps comme *devant être* recherchée par l'application de la *volonté* (1). » Autrement dit, ce qui est rationnel pour la raison l'est aussi pour la volonté qui peut le réaliser ; s'il est bon qu'une chose existe et si je puis la faire exister, il est bon que je la fasse exister ; s'il est raisonnable qu'une chose soit et s'il est possible qu'elle soit par moi, il est raisonnable qu'elle soit par moi. M. Renouvier voit là un jugement synthétique, « original et irréductible ; » mais il suffit d'un peu d'attention pour reconnaître que c'est un jugement tout analytique, un syllogisme dont la conclusion ne fait que développer la majeure. Tout s'y ramène à cette idée : — Ce qui est rationnel est rationnel ; qui veut la fin veut les moyens, et, si la volonté est un moyen pour l'existence d'une chose rationnelle, la conformité de la volonté à cette fin sera elle-même rationnelle. — De plus, M. Renouvier abuse encore ici de l'ambiguïté des termes *raison, raisonnable* et *devoir*, auxquels il prête un sens nouveau et moral après en avoir donné des défini-

1. P. 26, 27.

tions toutes psychologiques et empiriques ; il n'a défini jusqu'à présent la raison que comme le pouvoir de mesurer différents biens, différents *désirables*, sans même distinguer clairement entre les biens *pour nous* et les biens *pour les autres*. Ce que la raison ainsi entendue juge « devoir être atteint en vertu de ses lois, » c'est donc simplement le plus grand désirable, qu'elle ne sert qu'à déterminer, et il s'agit là, au fond, des lois de la sensibilité, non des lois d'une raison qui n'a par elle-même aucun objet. Il en résulte que le devoir ne peut plus être une idée nouvelle ajoutée par synthèse aux précédentes; c'est simplement la conséquence avec soi-même. l'harmonie de la volonté avec l'intelligence, l'identité de l'action avec le jugement. Si, par exemple, je crois qu'il vaut mieux pour ma santé et pour mon plaisir faire une promenade que de rester chez moi, je suis en ce sens *obligé* à faire la promenade, sous peine d'inconséquence ; c'est une proposition analytique et de pure logique. Où est dans tout cela la moralité ?

Enfin, en admettant que l'idée du devoir soit vraiment indécomposable et ne ressemble pas aux prétendus corps simples des anciens, il faut alors en faire une *catégorie;* cependant, comme l'a remarqué un des admirateurs de M. Renouvier, le devoir ne figure pas dans le tableau des catégories (1). C'est peut-être que, pour M. Renouvier, le devoir est simplement un cas particulier de la finalité. Etant données des fins rationnelles, celles dont la réalisation dépend de notre volonté prennent le nom de *devoir*. — Mais, on ne saurait trop le redire, le devoir ainsi entendu n'est toujours que la conséquence logique qui fait que ce qui est bon à posséder est bon à vouloir quand la volonté est un moyen de le posséder.

Le devoir proprement dit ne serait un simple cas original de la finalité que si le devoir était lui-même présenté comme une fin, non un moyen, et comme une fin irréductible, supérieure aux fins relatives, ayant par conséquent des caractères spéciaux. Telle est l'hypothèse à laquelle M. Renouvier est logiquement amené et qu'il finit lui-même par laisser vaguement entrevoir. « Le jugement par lequel nous nous déclarons obligés » dit-il en termes d'ailleurs fort obscurs, « réunit, dans la catégorie de finalité, les idées de fin *rationnelle* et de devoir *moral*. » Et pour que cette réunion fût une vraie synthèse, ajouterons-nous, il faudrait que le devoir *moral* fût essentiel-

1. Voir les articles très substantiels de M. Beurier dans la *Revue philosophique*, année 1877.

lement différent de la fin purement *rationnelle*. Mais alors, nous voici arrivés bien loin du point de départ choisi d'abord par M. Renouvier : après avoir posé au début un devoir qui n'était pas plus stoïcien ou chrétien qu'épicurien, M. Renouvier est forcé maintenant d'ajouter à l'idée de fin rationnelle un devoir vraiment *moral* constituant une espèce de fin particulière avec des caractères *sui generis*. Reste à savoir si cette fin et ses caractères seront suffisamment justifiés par M. Renouvier. Pour nous en rendre compte, examinons la fin morale successivement dans sa *forme* propre et dans sa *matière* propre, selon la terminologie kantienne.

On a accusé de formalisme la doctrine de Kant sur la forme caractéristique du devoir. Cette objection, selon nous, tombe encore plus directement sur tous ceux qui admettent un devoir quelconque proprement dit avec son caractère *absolu*, impératif, *à priori*, sans admettre en même temps les noumènes de Kant. Ce dernier a eu le mérite de montrer où mène logiquement la thèse du devoir absolu. On aura beau, comme l'école éclectique, comme M. Janet, par exemple, combiner l'idée de l'*impératif à priori* avec des éléments empruntés à l'expérience, il faudra toujours, quand on érigera tel ou tel bien déterminé en devoir absolu et *à priori*, expliquer ce qu'on entend par cet absolu, par ce caractère impératif indépendant de l'expérience ; or on se trouvera nécessairement amené par là soit au formalisme métaphysique de Kant, qui fait du devoir la forme d'un noumène inconnu, soit à un formalisme purement logique, qui fait du devoir une forme de phénomènes. M. Renouvier admet-il, comme l'école spiritualiste, un devoir absolu? Alors il n'échappera pas plus que les autres au dilemme suivant : Toute loi absolue est, en tant que telle, ou la forme d'un noumène ou la forme d'un phénomène ; dans le premier cas, le fondement de l'obligation est un mystère, dans le second, ce fondement est un fait d'expérience, qui rend l'obligation toute relative ; dans tous les cas, la loi n'est qu'une forme et la morale qui la pose *à priori*, indépendamment de l'expérience, est un formalisme.

M. Renouvier, nous le savons, s'imagine échapper à l'objection de formalisme parce qu'il ne refuse pas d'admettre, en même temps que le motif du devoir, la légitimité d'autres motifs ou mobiles naturels à l'homme et ayant un contenu déterminé, tels que l'idée et le désir du bonheur, la considération des fins ou des résultats de l'action. « La réduction de la loi morale à la *forme*, indépendamment de toute *matière*, est vraie sans

doute, dit-il, en ce sens que la loi, comme *générale*, se *subordonne* tous les cas particuliers, toutes les fins particulières ; elle n'est ni ne peut être vraie quand on entend par là que l'acte conforme à la loi devrait être fait en dehors de la tendance à la fin universelle ou au bonheur, soit même à une fin particulière quelconque et encore que justifiable par la loi[1]. » En d'autres termes, M. Renouvier croit éviter le formalisme en ajoutant à la forme *à priori* de la loi une matière empirique. Selon nous, c'est là au contraire un formalisme renforcé et, qui plus est, contradictoire. En effet, ce qui constitue essentiellement le formalisme moral, ce n'est pas de rejeter les mobiles de l'amour, du bonheur, etc., ce que Kant lui-même n'a pas fait dans le sens qu'on lui prête ; c'est d'admettre que le devoir oblige par son caractère *à priori*, car, comme nous ne pouvons, selon tous les kantiens, saisir *à priori* la chose en soi (s'il y en a une), mais seulement la forme que lui imprime notre pensée et qui est la propre forme de notre raison, il en résulte que le devoir est essentiellement une forme. Pour Kant, il y a sous cette forme un fond mystérieux, le noumène ; pour M. Renouvier, le noumène n'existe pas ; dès lors, le devoir ne peut plus être qu'une forme sans fond. Nous aboutissons donc à un formalisme pur et complet, pour lequel toutes les formes de la raison sont de simples catégories de l'entendement et de la logique, sans autre objet que des phénomènes. La raison n'a plus en toutes choses qu'une valeur *régulative*, non *constitutive ;* « elle intervient, dit M. Renouvier lui-même, dans les actes humains plutôt pour les *régler* que pour les *inspirer* (2). » Par elle-même, elle est donc vide et sans objet, comme toute raison réduite au pur entendement, au simple pouvoir de réfléchir, de juger et de comparer. Elle ne saurait nous ouvrir l'accès d'un monde supérieur.

Aussi M. Renouvier soutient-il contre Kant que le criticisme « n'a point le droit de placer le fondement de l'éthique dans la région nouménale, la *morale* étant comme le reste de *l'ordre des phénomènes* et devant se formuler sur le terrain de l'expérience. L'*en soi* de la morale est une hypothèse métaphysique transcendante, et certainement la plus obscure qu'il y ait dans une philosophie qui ne ramène pas le devoir à Dieu. » Par là, M. Renouvier se trouve amené à reconnaître avec Schopenhauer que, pour Kant, l' « en soi » de la

1. *Critique philosophique*, 1er janvier 1880.
2. *Science de la morale,* p. 179.

morale, l'absolu qui commande, la voix inconnue qui ordonne dans le for de la conscience, c'était au fond Dieu. Et rien n'est plus vrai. Kant, pourrait-on ajouter, a commencé par nous faire admettre la voix, en se réservant de nous faire ensuite admettre par postulat la bouche divine dont elle sort, et il se flatte ainsi d'avoir établi la morale en dehors de la théologie, quand, en réalité, il lui a donné un fondement déjà théologique en appelant la voix intérieure une voie *absolue, impérative, nouménale,* c'est-à-dire divine. Il ne lui sera pas difficile ensuite de montrer que le divin suppose un Dieu quelconque, ce Dieu fût-il nous-mêmes, le moi absolu de Fichte, le sujet-objet de Schelling, l'idée de Hégel, l'un-tout des panthéistes. Ce qu'il eût fallu établir, c'est que la voix intérieure, dont la nature est aussi indéterminée que les ordres sont impérieux, n'est pas une simple hallucination interne, comme les voix qui ordonnaient à Jeanne Darc d'aller trouver le roi de France.

Mais est-ce seulement sur Kant que tombe l'objection précédente? Tout philosophe qui attribue au devoir les mêmes caractères d'impératif absolu, d'obligation inconditionnelle, n'aboutit-il pas logiquement, soit au même mystère de l' « en soi », soit à un formalisme encore plus injustifiable? M. Renouvier nous dit comme Kant : « La propriété du principe suprême de la morale est de n'impliquer aucune connaissance expresse des *biens objectifs* et des *fins* réelles des êtres ni de *soi-même, quelles qu'elles puissent être.* Il vaut toujours de sa nature, ou par sa *forme*, indépendamment de la *matière,* à laquelle il s'applique d'ailleurs nécessairement ». Toute la différence, encore une fois, entre Kant et ses nouveaux disciples, est donc en ce point que pour Kant le fond du devoir est une réalité nouménale, tandis que pour M. Renouvier c'est, autant que nous pouvons le connaître, une matière phénoménale. Mais, quand on veut ainsi fonder une morale sur les phénomènes et dans l'ordre de l'expérience, — ce qu'on a toujours appelé du nom de morale empirique, — a-t-on encore le droit d'invoquer une « obligation » véritable, une loi catégorique?

M. Renouvier admet cependant l'obligation catégorique, dont il parle à chaque instant dans la *Critique philosophique.* Son fidèle et savant collaborateur, M. Pillon, blâme sévèrement M. Janet, qui, pour des raisons en partie analogues à celles que M. Renouvier oppose lui-même au formalisme kantien, avait réduit les impératifs catégoriques à des impératifs hypothétiques, ayant pour condition l'objet, la matière, la fin qu'ils prescrivent. M. Pillon s'efforce de montrer à M. Janet que,

dans la recherche des conditions, on arrive toujours « à une dernière condition, où il faudra bien s'arrêter, c'est-à-dire à une dernière formule d'impératif qui comprendra et expliquera toutes les précédentes, et qui sera elle-même posée *catégoriquement*, c'est-à-dire *sans condition, sans explication* et *sans motif*... » « M. Janet n'a pas vu, ajoute-t-il, et je suis vraiment étonné d'avoir à relever une si prodigieuse inattention, que les impératifs moraux qu'il cite et dont il montre la raison, la condition sous-entendue, sont des cas particuliers, des applications particulières de l'*impératif catégorique*, lequel, en sa formule générale, ne peut être qu'un *acte de foi rationnelle*, un jugement synthétique *à priori*... Ce qu'il y a de plaisant, c'est que M. Janet déclare expressément que le devoir de respecter la personne humaine, considérée comme fin *en soi*, ne saurait être expliqué, démontré à qui ne le sent point... Vous voyez donc bien qu'il y a une espèce d'impératif qui se présente et s'impose à la volonté humaine, *sans explication, sans condition* et *sans motif*. En vérité, il est bien à désirer que les études logiques se relèvent en France (1). » On voit comment la morale criticiste est elle-même ballotée entre l'empirisme et le formalisme rationaliste. Le fondement de l'obligation y est ou bien empirique ou bien purement formel et gratuit, « sans explication et sans condition. »

La vraie thèse du criticisme, autant qu'on peut la saisir parmi beaucoup d'obscurités et de fluctuations qui ne sont pas non plus toujours très « logiques », c'est que, si la volonté peut se déterminer pour des objets et des fins, c'est sous la condition de les *universaliser*, et l'universalité ainsi obtenue n'a plus elle-même besoin de condition et d'explication supérieure : elle est inconditionnelle. Mais alors va se présenter une nouvelle série de difficultés, relatives à la notion même d'universalité.

D'abord, pourquoi l'universalité serait-elle quelque chose d'inconditionnel, conséquemment de catégorique et d'impératif? On pourrait le concéder encore, peut-être, s'il agissait d'une universalité véritable, s'étendant réellement à tous les êtres parce qu'elle s'étendrait au fond même de l'être et exprimerait la réalité absolue. C'est ainsi que Kant se représentait l'universel, comme un moyen d'atteindre indirectement l'*essentiel*, le *réel*, le *noumène*, objet propre de la raison. Mais pour M. Renouvier, faut-il le redire? la raison n'a pas d'objet transcendant : elle est simplement la faculté de généraliser, et

1. *Critique philosophique*, 23 décembre 1875.

son *universel* n'est au fond que le général. Dès lors, M. Renouvier tombe tout entier sous l'objection de Schopenhauer, qui reprochait à Kant de parler en morale d'universalité absolue et inconditionnelle quand il n'a le droit d'invoquer que la *généralité*, que l'*humanité* connue par l'expérience : « Nous ne connaissons pas, dit Schopenhauer, d'autres êtres raisonnables que l'homme, et cependant Kant nous parle d'une loi s'appliquant à l'*universalité* des êtres *raisonnables possibles,* comme s'il avait fait connaissance avec les anges et avec Dieu, comme si la raison lui était connue comme une faculté plus qu'humaine (1). » M. Renouvier, d'accord avec Schopenhauer pour repousser « la raison distincte de l'entendement », la raison plus qu'humaine, essaye cependant de soutenir contre lui « qu'il n'est nul besoin de forcer le sens ordinaire du mot ni de sortir de l'*expérience* et de l'usage *formel* des catégories pour considérer une fonction de la raison dans l'acte de *généraliser* les maximes de vie et de conduite et de n'accepter comme *moralement bonnes* que celles qui, généralisées de la sorte, restent applicables à une *société d'êtres humains* (2). » — Mais, pour qui n'admet que l'*expérience* et des catégories *formelles,* la généralisation elle-même demeure toute formelle, toute logique, et alors il devient impossible d'identifier le *moralement bon* avec ce qui est *général*, car en quoi la *généralité,* par elle-même, est-elle *bonne ?* Un joug général, par exemple, serait-il la liberté? Une nécessité universelle serait-elle un bien? Un malheur universel serait-il un bien? Inversement, que le *bien* soit essentiellement *général,* c'est ce que vous ne savez pas davantage, puisque vous ne savez pas au fond ce qu'est le bien *en soi*, mais seulement *pour nous :* toute votre logique formelle ne pénétrera donc pas cette impénétrable *essence,* que d'ailleurs vous rejetez. Enfin, quand même vous sauriez que le bien est en lui-même quelque chose de général, il faudrait toujours montrer que la réciproque est vraie, que le bien *seul* est général et que par conséquent tout ce qui est général est bon. Nous ne croyons pas que M. Renouvier ait résolu ni même posé nettement ces difficultés; elles sont pourtant encore plus graves dans son système que dans le kantisme pur, car il admet avec Schopenhauer que le prétendu *universel* n'est au fond que l'*humain.* « L'affirmation de Kant, qui étend la loi de l'homme à tous les êtres raisonnables, conclut du même au même, avoue M. Renouvier, et manque par là de valeur *lo-*

1. Voir Schopenhauer, *Fondements de la morale*, traduction Burdeau, p. 28.
2. *Critique philosophique, loc. cit.*, p. 28.

gique; mais, ajoute-t-il, son prix pour nous n'en est pas diminué. » — Comment ne serait pas diminué le prix d'une loi qui, prétendant à l'universalité et nous commandant au nom de l'universalité, reste cependant tout *humaine?*

Ainsi, par tous les côtés, nous sommes ramenés de la *loi* formelle, insuffisante par elle-même et sans fondement, au *bien,* qui en est la matière et le fondement objectif. Dès lors se pose la question capitale du kantisme : — Quels sont les rapports de la loi au bien? Est-ce parce qu'une chose est bonne que nous devons la faire, comme le croyaient les anciens métaphysiciens? ou est-ce parce que nous devons la faire qu'elle est bonne, comme le soutient Kant? Le criticisme sera-t-il fidèle ici à la pensée du maître? — On pourrait d'abord le croire en lisant les vifs reproches que M. Pillon adresse à M. Janet, qui, par crainte du formalisme kantien, avait soutenu dans sa *Morale* l'antériorité du bien sur la loi. «M. Paul Janet, dit M. Pillon, n'est pas heureux dans ses observations critiques sur la morale de Kant... Il ne voit dans cette doctrine originale et profonde de Kant qui met à nu, pour la détruire, la *racine même de l'utilitarisme,* qu'une interversion inadmissible de l'ordre naturel et logique des idées morales. Il revient à cette vue *superficielle* des anciens moralistes qui lui semble l'expression même du bon sens, que c'est le bien qui donne l'explication, la raison, le motif du devoir. Il faut l'entendre réfuter la thèse kantiste... M. Janet ne peut souffrir une loi morale qui commande sans donner de raison; il soutient que c'est de l'arbitraire et refuse de s'y soumettre; il croit qu'il faut un *pourquoi* au devoir; il s'imagine, *infortuné logicien,* qu'il est possible de trouver, qu'il n'est pas *contradictoire* de chercher ce pourquoi. Cette illusion pourrait se comprendre en des esprits dénués de culture philosophique, comme le sont les positivistes français; chez un professeur instruit, qui a lu et médité Kant, qui le discute et prétend le refuter, elle marque un défaut bien surprenant de pénétration. M. Janet n'a rien compris au lien qui rattache la distinction criticiste des impératifs en morale à la distinction criticiste des jugements en logique générale; nous le montrerons (1). » Malgré cette promesse, M. Pillon n'est pas revenu sur cette question. Est-ce oubli? ou bien l'ardent polémiste s'est-il aperçu qu'il entrait en lutte contre lui-même et contre M. Renouvier? M. Pillon, en effet, avait ailleurs combattu en personne cette même doctrine de Kant qu'il ne pardonne pas à M. Janet de combattre. « Avec l'auto-

1. *Critique philosophique,* 1876, t. IV, p. 342.

nomie de la volonté, avait-il dit, *tombe* le *paradoxe* de Kant sur la notion du bien et du mal : le concept du bien et du mal, dit Kant, n'est le fondement de la loi morale qu'en apparence; il en procède au lieu de la déterminer... On ne saurait établir, dirons-nous, un rapport de succession et de filiation entre l'idée d'*obligation* et celle de *fin en soi,* entre l'idée de *loi morale* et celle de *bien moral*... Si, dans la position de la loi, tout concept, même rationnel, d'un objet de la volonté doit être exclu à peine d'hétéronomie, la volonté autonome ne peut pas mieux s'accommoder du principe de *dignité* » (principe de Kant) « que de tout autre concept rationnel, que du principe de *perfection* par exemple » (qu'admet précisément M. Janet). « Le principe de dignité assigne en effet au vouloir un *objet déterminé* (1). » D'autre part, M. Renouvier avait dit en termes encore plus exprès : « Nous repousserons en même temps le paradoxe que Kant énonce encore de cette manière : — La notion du bien et du mal n'est le fondement de la morale qu'en apparence ; elle n'est pas déterminée avant elle ; au contraire, sa détermination en procède. — La loi morale ne peut être *comprise* ni *définie* sans la notion du *bien* et du *mal*... Mais la notion du bien et du mal n'atteint son universalité et sa pureté que lorsque la loi morale est conçue de manière à produire une *formule abstraite,* voilà ce qu'on doit accorder (2). » Il faut donc admettre que l'ardeur de la polémique avait entraîné M. Pillon à blâmer chez M. Janet une critique de l'antériorité de la loi sur le bien qu'il avait lui-même dirigée contre Kant. En somme, la vraie doctrine du néokantisme français, sur ce point, n'est plus celle du kantisme pur.

Mais alors de nouveaux problèmes surgissent. Que va devenir l'autonomie de la volonté ou, si l'on préfère, de la raison, dans une doctrine qui explique en définitive la loi par le bien, la forme de la moralité par le fond? Kant, lui, finissait par donner pour fond à la raison et à sa loi formelle la *volonté* se voulant elle-même; mais cette solution n'est plus permise au criticisme. En effet, M. Renouvier et M. Pillon s'accordent tous les deux à blâmer Kant d'avoir admis l'autonomie de la *volonté* et de l'avoir confondue avec l'autonomie de la *raison* par la confusion de la raison même avec la volonté. Ce n'est pas la volonté qui est autonome, dit M. Renouvier, car elle reçoit au contraire sa loi de la raison (3) ; c'est

1. *L'année philosophique,* t. I, p. 305 et 303.
2. *Essais de critique,* Psychologie, t. III, p. 137.
3. Cf. M. Pillon, *ibid.*, p. 304.

donc à la raison qu'il faut transporter l'autonomie. — Mais, dirons-nous à notre tour, comment la raison, telle que vous la concevez, peut-elle être autonome, puisqu'elle est obligée d'emprunter à l'expérience « la notion du bien et du mal, » puisqu'elle ne peut poser sa *loi* sans une matière à laquelle elle s'applique, puisqu'elle est une simple faculté de réflexion, d'abstraction et de généralisation qui, par elle-même, n'a pas d'objet propre? Elle ne peut être autonome dans son objet ; il faut donc qu'elle le soit seulement dans sa *forme*, dans sa « formule abstraite ; » mais que signifie l'autonomie d'une abstraction, d'une formule, d'une forme logique, d'une généralité qui, à elle seule, est vide? Vous voilà encore revenu, comme nous le soutenions tout à l'heure, à un formalisme beaucoup plus radical que celui de Kant et qu'on pourrait même appeler, en imitant la terminologie allemande, un *formalisme absolu*. Malgré cela, vous repoussez vous-même le formalisme ; comment donc concilier toutes ces assertions, toutes ces réfutations, toutes ces thèses qui se suivent sans se ressembler?

En résumé, la forme du devoir, telle que le criticisme la présente, avec ses caractères de synthèse *à priori*, d'universalité inconditionnelle et d'autonomie, nous semble inintelligible et même contradictoire. Passons donc au fond, car, en définitive, M. Renouvier ne veut point s'en tenir au formalisme, bien que le formalisme soit la conséquence logique de sa doctrine. M. Pillon, de son côté, nous dit que, si la volonté « ne se donne pas la loi à elle-même, » si elle la « reçoit de la raison, » c'est que celle-ci « lui propose ou plutôt lui impose un *objet* comme *fin en soi;* » il en conclut ensuite que « la *volonté* reçoit sa loi de la *fin en soi perçue* et *affirmée* par la *raison* (1). » Quelle est donc cette *fin en soi ?*

1. *Ibid.*

CHAPITRE QUATRIÈME

CINQUIÈME FONDEMENT DE LA MORALE CRITICISTE : L'HUMANITÉ FIN EN SOI ET FOND DU DEVOIR.

Nous pourrions nous demander d'abord si le criticisme a le droit de parler d'une *fin en soi*, d'une fin inconditionnelle et vraiment *finale*, conséquemment absolue, d'un dernier terme qui serait par soi un but. Ce langage rappelle fort celui de l'ancienne métaphysique. Dans Kant, il avait encore un sens, car Kant admettait des fins en soi et, plus généralement, des choses en soi, qui n'avaient que le défaut d'être inconnaissables ; mais le criticisme, nous le savons, déclare ne s'appuyer sur rien de pareil. Il faut donc prendre cette expression de *fin en soi* pour une métaphore, pour un *à peu près*. Par malheur, la morale a besoin d'une précision parfaite. Mais supposons que la fin en soi, comme nous l'avons dit plus haut, soit simplement la fin pour nous, c'est-à-dire ce qu'il y a pour nous de plus désirable, de plus satisfaisant pour notre volonté. Dans cette hypothèse, la fin pour nous pourrait être identifiée avec nous-mêmes, parce qu'en somme elle est la pleine satisfaction de nos facultés, la pleine satisfaction de nous-mêmes. Fin en soi = fin pour l'homme = l'homme : ainsi pourrait être posé, en son sens le plus rationnel, le principe de l'*humanité fin en soi*. Et c'est effectivement à un principe de ce genre que le criticisme finit par faire appel pour fonder sa morale. Voyons s'il pourra le justifier mieux que les précédents, de manière à sortir du formalisme kantien sans aboutir à l'empirisme utilitaire.

Dans Kant, le moyen de l'identification entre l'homme et la fin en soi, c'était l'hypothèse que l'homme est *absolu* dans son fond, dans son essence intime, *en soi;* que par conséquent fin en soi, fin pour l'homme et l'humanité-fin sont des expressions équivalentes. De même, raison en soi, raison universelle

et raison humaine sont même chose pour Kant. Volonté en soi, volonté universelle et volonté humaine sont encore même chose. Bien plus, raison et volonté sont identiques. Bref, tout s'identifie dans l'absolu. Cette idée de l'humanité comme fin en soi, comme fin pour les autres êtres, comme fin de l'univers, constituait assurément au fond un vrai système de *métaphysique* spéculative, sur lequel Kant appuyait sa morale comme sur un fondement secret. Faire de l'homme le centre moral du monde, c'est, à tort ou à raison, professer une sorte de métaphysique anthropocentrique analogue aux systèmes d'astronomie qui font tourner le ciel autour de la terre et de l'homme. Tel était, en effet, le postulat renfermé dans la doctrine de Kant : pour que la loi universelle du devoir soit identique à la personnalité humaine prise pour fin, il faut que la personne humaine, dans ses attributs essentiels, soit la fin de l'univers, soit l'univers même en son centre ; personnalité libre et raisonnable = universalité. Pensée profonde peut-être, mais à coup sûr métaphysique. Ce n'est pas le moment de voir si Kant et ses disciples orthodoxes l'ont justifiée ; en tout cas, elle nous semble injustifiable dans le kantisme hétérodoxe de M. Renouvier. En effet, l'homme ne peut être pour le criticisme qu'un ensemble de *phénomènes* soumis à des catégories toutes *formelles :* phénomènes et lois, voilà l'univers en général, voilà l'homme en particulier. Le problème qui se pose pour le criticisme, c'est de fonder là-dessus une fin absolue, inconditionnelle, qui, prise comme objet, devienne un impératif catégorique : le devoir, en effet, exige que ce qui est commandé, proposé comme fin, ait une valeur absolue ; si une chose n'a qu'une valeur relative, on n'est tenu de la faire qu'autant que l'on veut atteindre la fin pour laquelle elle sert de moyen ; or, selon tous les kantiens et néo-kantiens, le devoir n'est subordonné à rien. « Rien d'extérieur, dit lui-même M. Renouvier, ne peut être opposé au droit et au devoir, à la justice dans sa pureté. Nulle impossibilité ne la touche, elle n'en reconnaît point (1). » Par conséquent, c'est bien une fin ayant une valeur absolue qu'il faut trouver et imposer à la volonté. Encore un coup, quelle sera donc cette fin?

Les criticistes se contentent de répondre avec Kant : — C'est la personne humaine. « La loi de Kant, dit M. Renouvier, a cet incomparable mérite de n'impliquer point de fin déterminée à atteindre, mais de s'appliquer à l'une quelconque

1. *Science de la morale*, p. 170.

en la réglant, et en même temps cependant de poser, sous le nom de loi, la plus radicale *fin* qu'il y ait pour toute personne, *savoir la personne même à respecter par la personne :* d'où le droit et le devoir (1). » Mais, demanderons-nous, la personne humaine peut-elle être, dans votre système, une fin vraiment inconditionnelle et, en ce sens, absolue? M. Renouvier — autant que nous pouvons comprendre une doctrine dont l'exposition n'est pas toujours claire, — n'admet rien de proprement absolu ; il a rejeté cette idée parmi les chimères ou, ce qui revient au même, parmi les noumènes de Kant. L'homme n'est donc qu'un ensemble de relations, et ses désirs, ses passions ont pour objet des fins également relatives ; or, il n'y a point, selon M. Renouvier, de fin réelle et réellement poursuivie qui ne soit, dans l'ordre concret des choses, une passion, une relation de la sensibilité aux objets également relatifs qui peuvent la satisfaire. De même, il n'y a point de fin qui puisse avoir une valeur quantitativement *infinie,* comme les kantiens orthodoxes pourraient le dire de la personne humaine ; car, pour M. Renouvier, cette notion de l'infini est contradictoire : on sait quelle guerre lui fait le criticisme. On ne peut donc pas dire au sens propre que la personne humaine ait un caractère d'infinitude qui l'empêche d'entrer en comparaison avec toute valeur finie et limitée ; elle est au contraire limitée elle-même sous tous les rapports. Encore moins pourrons-nous supposer qu'il y ait en nous quelque chose de supérieur à l'espace et au temps, d'immense et d'éternel, en d'autres termes, une sorte d'existence intelligible (ou inintelligible), analogue à la « vie éternelle » des chrétiens et de Kant. Si nous sommes immortels, c'est dans le temps et dans l'espace, et nous ne pouvons fonder sur cette croyance à l'immortalité la valeur morale de la personne humaine, puisque c'est au contraire la croyance qui se fonde sur cette valeur.

Dans de telles conditions, nous demanderons de nouveau à M. Renouvier et à ses partisans comment ils peuvent ériger la personne humaine en une « fin en soi, » absolument *inviolable.* M. Renouvier nous a reproché naguère à nous-même de détruire l'inviolabilité de la personne parce que nous réduisions cette inviolabilité à une pure idée, à un idéal dont on ne saurait vérifier la réalité actuelle et qu'on peut seulement réaliser de plus en plus. Il n'est que juste maintenant de lui renvoyer l'objection, si objection il y a. D'une part, en effet, il admet

1. P. 181.

l'inviolabilité absolue comme réelle ; d'autre part, ces principes semblent rendre cette réalité impossible, puisque ce serait, tout bien considéré, la réalité d'un absolu. Passez en revue nos facultés : aucune, dans le système criticiste, ne peut avoir le privilège d'être une fin en soi : la passion ne le peut, puisque le criticisme lui refuse la fixité nécessaire pour servir de fondement à la morale ; la volonté ne le peut, puisque pour le criticisme elle est un simple instrument et n'a point d'autonomie ; reste donc la raison, dont M. Renouvier veut faire « notre fin principale » ; mais, en réalité, cette raison n'est elle-même qu'un moyen, puisqu'elle se réduit au pouvoir de réfléchir sur des objets donnés, de comparer, d'abstraire, de généraliser, de calculer : c'est une « mesure », une « règle » ; comment une mesure serait-elle une fin? comment le marchand prendrait-il pour fin le mètre dont il se sert ? « Si, par la fin de l'homme, dit cependant M. Renouvier, on n'entendait rien de plus que cette fin qui est de s'en proposer une comme être *raisonnable,* par-dessus toutes celles que comporte la nature sensible et passionnelle (et sans les exclure), ensuite de reconnaître à autrui une *fin semblable,* de la *respecter* et de la *servir*, on rentrerait dans la morale telle que je l'ai exposée (1). » M. Renouvier profite toujours, on le voit, de l'ambiguïté du mot *raisonnable,* qui avait un tout autre sens chez Kant que chez lui. Le *raisonnable*, étant pour Kant un ordre de choses transcendant, pouvait à la rigueur servir de fin, et, étant l'absolu même, de fin *absolue ;* mais, pour M. Renouvier, « se proposer une fin comme être raisonnable » ne saurait signifier que : se proposer pour fin d'user de sa raison comme de toutes ses autres facultés, et même plus encore que de ses autres facultés, parce que c'est la plus importante. Cette importance, à son tour, aura pour motif soit la *perfection,* soit l'*utilité*. Dans le premier cas, nous revenons à l'ancienne morale de la perfection ou du bien, qui prétend mesurer la valeur objective des choses, indépendamment de notre moralité, pour en faire ensuite la règle de notre moralité même. Si c'est là ce que M. Renouvier admet, sa doctrine n'est plus ni kantienne ni originale ; en outre, il faut qu'il nous explique en quoi la raison est supérieure aux autres facultés sous le rapport de la perfection. La tâche n'est pas facile pour qui ne voit dans la raison qu'une faculté de généraliser et d'abstraire, Dans le second cas, si la valeur de la raison se mesure à son utilité, à la fin pour laquelle elle sert et qu'elle revêt simplement d'un caractère général par une

1. P. 220.

« formule abstraite », nous aboutissons à la morale empiriste des utilitaires. Un utilitaire admettra parfaitement que l'homme doit « se proposer pour fin d'user de la raison », car, si nous avons la faculté de réfléchir, de comparer, d'abstraire et de généraliser, c'est pour en faire usage, pour soumettre nos passions du moment à une règle et à une règle abstraite. Seulement, que pourra être le but final et concret poursuivi par la volonté ou par le désir, avec l'aide et le contrôle de la raison, sinon le bonheur? Un utilitaire admettra aussi parfaitement « que nous reconnaissions à autrui une *fin semblable* », que nous la *respections*, que nous la *servions* tant qu'elle n'est pas incompatible avec la nôtre. — Mais quand elle est incompatible? — Alors c'est à chacun de choisir et à la société de se mettre en garde contre les choix qui pourraient lui être désagréables. Il y a dans certains cas antinomie entre la fin de l'un et la fin de l'autre, tant il est vrai que le fond de la nature est la lutte pour la vie. M. Renouvier combat énergiquement cette doctrine, et cependant ses propres principes, bien examinés, n'en comportent pas d'autre; nous allons le voir, lui aussi, s'acculer dans la même impasse que l'utilitarisme : l'opposition de la fin personnelle et de la fin d'autrui, du bonheur personnel et du bonheur d'autrui.

Le premier moteur de nos actes, dit M. Renouvier, n'est pas la raison; « ce n'est pas non plus la volonté, qui a besoin d'une loi et qui la cherche soit dans les passions, soit dans la raison; mais c'est la *cause finale*, principe des passions, le bien en général, le *bonheur. La raison n'a de prix et ne se fait reconnaître qu'autant qu'elle est supposée lui être conforme et la servir* (1). » Voilà qui est formel, mais qui ne se concilie guère avec l'autonomie de la raison. Au reste, Bentham applaudirait. « Lorsque la loi morale est posée, continue M. Renouvier, il faut que l'agent moral croie qu'elle est *bonne*, non seulement comme obligatoire, non seulement à cause des sentiments qui le portent à se conformer à son essence raisonnable » (formule trop kantienne), « mais en tant que la plus propre de toutes à assurer le *bonheur* de celui qui la suit. C'est en vue du *bonheur* ou du bien en général, c'est-à-dire des satisfactions de tout genre que poursuit la nature sensible, passionnelle et intellectuelle de l'homme, mais considérée universellement, que la raison et le devoir envers soi d'abord, ensuite et plus éminemment la loi morale peuvent exiger de lui qu'il renonce à ce bonheur, à ces mêmes satisfactions *dans les cas particuliers*. Autrement, il y

1. P. 272.

aurait une antinomie insoluble, une contradiction dans le système des fonctions humaines. » — Nous voilà au pied du même mur que les utilitaires. La loi de *généralisation* rationnelle présuppose un *bien* à généraliser et n'a de *prix* que par ce à quoi elle s'applique; dès lors, pourquoi telle chose est-elle bonne en général et universellement, par exemple la vie, la santé? C'est uniquement parce qu'elle est bonne pour chacun de nous en particulier, parce qu'elle est une condition du bonheur de chacun. De ce que la vie et la santé sont bonnes pour moi, ma raison déduit qu'elles sont bonnes aussi pour vous, qui êtes semblable à moi; mais comment démontrer que *votre* vie ou votre santé est bonne pour *moi,* dans les cas où nous entrons en lutte? Comment identifier le bien pour tous avec mon bien, la fin d'autrui avec ma fin propre? Finalité bien ordonnée commence par soi-même. Ce cercle est infranchissable pour les utilitaires, il ne l'est pas moins pour les criticistes. « L'agent moral, dit lui-même M. Renouvier, opposera peut-être à l'obligation de justice une autre obligation, celle de sa conservation propre, et au devoir l'intérêt; au nom de quoi lui enjoindrons-nous d'opter pour le devoir? Nous fonderons-nous sur ce que le devoir est *certain par lui-même,* n'impliquant aucune connaissance *extérieure à la raison* (1), tandis qu'il est douteux que le véritable intérêt y soit contraire?... L'agent, sommé de se conformer à sa *nature raisonnable,* opposera sa *nature sensible*, de laquelle il faudrait qu'il se séparât. Tel, je le veux, se portera vers la première, y trouvera son *vrai bonheur,* la satisfaction de son *sentiment dominant*; mais ce n'est pas tout de compter sur la simple possibilité de cette assiette de la conscience, il faut pouvoir en combattre une différente. Tel autre infirmera la loi morale, en alléguant le vœu de la nature et tous les jugements empiriques à l'appui, faibles pour la raison (?), plausibles dans la vie. Il pourra même juger la satisfaction des passions mieux adaptée aux fins de l'homme que le devoir, qui n'est peut-être qu'un *pur sacrifice.* Et pour l'engager à sortir de cette position, *logiquement inexpugnable*, il faudra lui soumettre le *postulat* qui réclame l'harmonie entre l'ordre complet et connu de la raison et l'ordre inconnu des phénomènes en leur enchaînement total. » *Habemus confitentem :* M. Renouvier reconnaît que la position est logiquement inexpugnable; il faut pourtant en sortir pour fonder le devoir; or il n'en sort que par le postulat de l'harmonie finale entre la

1. M. Renouvier parle encore ici comme Kant, sans en avoir le droit; sa *raison* réduite à elle-même ne peut donner aucune connaissance.

vertu et le bonheur, c'est-à-dire en définitive le postulat de l'immortalité, lequel ne se fonde lui-même que sur l'idée du devoir. N'est-ce pas là un cercle vicieux ?

En vain M. Renouvier nous dira que ce postulat est simplement « le complément de la science morale, non pas un postulat de la morale, c'est-à-dire nécessaire pour la fonder » ; il est clair que l'idée même de devoir est contradictoire si on la fait reposer sur une simple généralisation rationnelle d'un bonheur qui, dans la réalité, ne peut être général et universel, mais exige le sacrifice de tel ou tel bonheur individuel. Le criticisme reste donc partagé entre deux doctrines, dont aucune ne peut lui servir de refuge : d'une part, la doctrine du devoir absolu, valant par sa forme, antérieur et supérieur à tout bien, à toute considération de bonheur ; d'autre part, la doctrine du devoir fondé sur le bien et conçu comme une loi de généralisation ayant pour but d'assurer finalement le bonheur même. La morale, dit M. Renouvier, « ne saurait repousser l'idée d'un *but* universel (le bonheur) », puisqu'elle « promulgue une *loi* universelle des mêmes actes qui se dirigent en fait et *constamment* vers un tel but, bien ou mal compris, mais toujours supposé par toute conscience. » Ce qui n'empêche pas M. Renouvier d'ajouter dans la même page que la loi morale ne laisse pas d'exister, quand même elle n'atteindrait pas le but pour lequel et par lequel elle existe. « Elle s'impose toujours, et avec toute la force qu'elle tire de ses principes, les seuls pleinement *rationnels* et *entiers*, nécessaires et *suffisants* dont la nature humaine soit en possession. » Ne résulte-t-il pas au contraire de tout ce qui précède que la loi sans le but n'est ni nécessaire ni suffisante ? Pour nous, nous renonçons à mettre de l'harmonie entre tant d'assertions contraires, empruntées les unes au kantisme orthodoxe, les autres à un utilitarisme que l'esprit rigoureux de Kant a parfaitement démontré incompatible avec ses principes absolus. Les fluctuations du criticisme entre le formalisme pur et la morale objective, entre l'antériorité du devoir et l'antériorité du bien, entre l'autonomie de la raison et la raison *servant* au bien, entre l'obligation valable par elle-même et l'obligation valable par son but, entre l'absolu de la moralité et la relativité du phénoménisme universel, entre l'humanité fin en soi et l'homme fin pour soi, prouvent qu'il y a un vice secret dans la notion même du devoir telle que l'entendent les criticistes.

CHAPITRE CINQUIÈME

SIXIÈME FONDEMENT DE LA MORALE CRITICISTE : LE LIBRE ARBITRE, MOYEN DU DEVOIR.

Nous avons vu le criticisme faire un appel désespéré au postulat de l'immortalité personnelle comme réconciliation du devoir et du bien, de la loi et du but de la loi ; mais ce n'est pas le seul postulat nécessaire pour *fonder*, quoi qu'en dise M. Renouvier, l'autorité de la *raison pratique*. Il y en a un autre, qui est présupposé encore plus nécessairement : le postulat du libre arbitre, sans lequel « la moralité, dit M. Renouvier lui-même, n'aurait plus de valeur objective. »

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner jusqu'à quel point Kant est tombé dans le cercle vicieux qu'on lui a si souvent reproché : loi morale fondée sur la liberté, liberté prouvée par la loi morale (1). Ce qui est certain, c'est que le cercle vicieux est, chez lui, beaucoup moins manifeste que dans le criticisme. Pour Kant, en effet, il y a identité absolue entre ces trois choses : la raison, la liberté et la moralité ; c'est la raison même, en tant que pratique (c'est-à-dire en tant que se réalisant dans les actions), qui constitue la liberté, et c'est cette liberté ou autonomie qui constitue la moralité. Chez les criticistes, au contraire, raison et volonté se séparent ; d'un autre côté, la liberté du vouloir, avec ses futurs indéterminés, n'est pas non plus pour eux la moralité, mais simplement la possibilité ambiguë de la moralité et de l'immoralité. Le criticisme n'est d'accord avec Kant que pour reconnaître le principe suivant : — La liberté n'est pas un fait d'expérience, un fait certain de conscience ; c'est un simple objet de croyance morale. — Mais cet aveu, qui mettait déjà Kant dans un si

1. Nous reviendrons sur ce point dans le livre suivant.

grand embarras, ne va-t-il point jeter en un embarras plus grand encore la morale criticiste ?

La raison, telle que M. Renouvier l'entend, n'est point *pratique par elle-même,* comme disait Kant ; elle n'agit pas par soi et a besoin de la *volonté* pour réaliser son objet, ou plutôt la forme qu'elle impose à l'objet de la *passion.* Dès lors il est clair que, devant la loi de la raison qui commande, se pose cette question préalable : *Puis-je* obéir ? Si j'étais *libre,* je *serais* réellement obligé d'agir en vue du bien universel aux dépens de mon bien propre ; mais suis-je libre ? — Oui, répond-on, puisque vous êtes *obligé.* — Libre parce que je suis réellement obligé, réellement obligé à condition d'être libre, nous voici au rouet. Si on veut nous attribuer la conscience du devoir sans la conscience du pouvoir, nous répondrons que le première est impossible sans la seconde : qui dit devoir, dit un *possible* dont la réalité serait le plus grand bien convenable et désirable. M. Renouvier a donc beau soutenir que la loi se pose tout d'abord sous forme d'un commandement catégorique et inconditionnel : *Fais ceci;* je réponds qu'il faut préalablement entendre par *ceci* cette *chose possible* à vouloir, car une une loi qui me dirait : Fais ou veux l'impossible, serait contradictoire et irréalisable. Si, dans le criticisme, la moralité était posée d'abord comme un simple idéal de la pensée et de la volonté humaine, agissant par un attrait intellectuel et par une persuasion, non par un ordre, on pourrait admettre alors que l'idéal montre le but indépendamment de la question des moyens, et de plus qu'il suscite en nous le pouvoir de le réaliser par la force de l'idée et du désir ; mais ce n'est pas ainsi que les criticistes se figurent le devoir. Ils en font un impératif, et un impératif catégorique, inconditionnel. Or le catégorique exclut l'hypothétique sous tous les rapports : il ne faut donc pas que ce pouvoir auquel le commandement s'adresse catégoriquement soit hypothétique ; de plus, l'inconditionnel exclut le conditionnel : il ne faut donc pas que le commandement prenne cette forme contradictoire : « Fais ou veux ceci sans condition, à condition que tu puisses le faire ou le vouloir. » Commander catégoriquement à un paralytique ou à un sourd est impossible ; le seul fait qu'on s'adresse à quelqu'un pour lui donner un ordre implique qu'on lui attribue préalablement des oreilles pour l'entendre et des jambes pour l'exécuter. Y a-t-il doute sur l'état de ses oreilles et de ses jambes, la valeur de l'ordre devient elle-même douteuse. De plus, la forme même de l'impératif moral, qui me dit *fais* ou *veux,* suppose que c'est à *moi* qu'il s'adresse ; or comment puis-je

prendre l'ordre pour moi si je ne m'attribue pas personnellement le pouvoir de l'exécuter ou plutôt de vouloir l'exécuter ? Sans ce pouvoir, la loi reste suspendue en l'air et j'écoute platoniquement ses ordres sans qu'elle me touche, comme si j'entendais une voix qui crierait : « Il faut sauter jusqu'à la lune. » Connaissant la force de mes jambes et les lois de la mécanique, je resterais tranquillement assis, en attendant que quelque être doué d'une autre nature que la mienne me donne le spectacle de l'obéissance. Si, en outre, c'est moi qui me commande à moi-même, — ce que l'autonomie implique, — à plus forte raison faut-il que la conscience du pouvoir accompagne indivisiblement la conscience du devoir. On peut sans doute concevoir ce qui est *bon* sans penser à la liberté, parce qu'une chose peut être et rester bonne en elle-même alors qu'elle ne serait pas possible pour nous ; mais le *devoir* est essentiellement un rapport du bien à la liberté, et le rapport n'est *dans la conscience* que si les deux termes sont également posés dans la conscience. Il est vrai que M. Renouvier dit : Vous avez au moins une *liberté apparente,* vous vous croyez libre, cela *suffit* pour fonder la morale. En d'autres termes, il suffit de *croire* qu'on peut sauter jusqu'à la lune pour y être obligé. Que cela suffise pour qu'on en fasse l'essai, si l'on en a le désir, soit ; mais, si l'on s'aperçoit qu'on tombe sur terre, qu'on se blesse et que même on risque sa vie, comment prendra-t-on le devoir pour certain lorsque la force est incertaine ? Une liberté hypothétique ne peut fonder qu'une morale hypothétique : ne sachant pas si je suis réellement libre, je ne sais pas davantage si je suis réellement et catégoriquement obligé. Dès lors, parlez simplement d'une apparence d'obligation, comme vous avez parlé d'une apparence de liberté, et renoncez à prouver l'objectivité de la liberté par le devoir apparent, aussi bien que l'objectivité du devoir par la liberté apparente, si vous ne voulez pas rouler dans un cercle infranchissable. M. Renouvier distinguera-t-il ici, comme Kant, le *ratio essendi* et le *ratio cognoscendi ?* Dira-t-il que, dans l'ordre de la *connaissance*, le devoir peut se poser pour nous comme réel, alors que la liberté demeure simplement apparente ? Nous répéterons : Cela est aussi impossible dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de l'existence ; croire au devoir, c'est croire indivisiblement et immédiatement au pouvoir ; dès que le pouvoir devient douteux, le devoir devient lui-même problématique.

Ainsi c'est la liberté, sous quelque forme que ce soit, qui est supposée comme condition dans la conscience par l'impé-

ratif prétendu inconditionnel. Au reste M. Renouvier ne voit de liberté véritable que dans le libre arbitre, et c'est à l'apparence du libre arbitre que se ramène pour lui l'apparence de la liberté en nous. C'est cette apparence qui, à l'en croire, suffit au moraliste. « La philosophie aprioriste du droit et du devoir, » a-t-il dit en répondant à une de nos objections, « ne dépend pas du libre arbitre affirmé comme réel... On n'a affaire au libre arbitre que pour son apparence, c'est-à-dire pour un fait inniable en toute hypothèse. Illusion ou réalité, il est constant pour tout le monde que ceux de nos actes pour lesquels il peut être question de droit ou de devoir nous sont *représentés* comme pouvant en fait se déterminer de deux manières opposées et dont l'une exclut l'autre (1). Mais il ne s'ensuit pas de là que la notion de l'*obligation* soit *subordonnée à la question de savoir si cette apparence d'indétermination a ou non l'indétermination réelle pour fondement* (2). » Ainsi, quand Hercule est en présence de deux routes, dans l'apologue de Prodicus, l'obligation d'aller à droite plutôt qu'à gauche n'est nullement subordonnée à la question de savoir s'il peut aller à droite plutôt qu'à gauche!

Si encore c'était seulement la forme, la nature de la liberté, — libre arbitre, ou liberté d'indifférence, ou liberté soumise à des lois, — qui serait incertaine, tandis que nous serions certains d'être libres, n'importe comment, on pourrait alors soutenir que l'idée du *libre arbitre* n'est pas essentielle à la morale, que c'est seulement l'idée de *liberté* en général ; mais M. Renouvier n'admet pas plus la certitude de la liberté en général que celle du libre arbitre en particulier, d'autant plus que le libre arbitre est pour lui, encore une fois, la seule forme de la liberté (3). Il donne donc finalement de son paradoxe cette expression absolue : « Le postulat de la *liberté* comme réelle... n'est pas réclamé pour l'existence de la morale (4). » Dissimulé dans Kant par l'identité de la liberté et de la moralité même, qui fait que l'un des termes paraît entraîner le second, le cercle vicieux devient ainsi manifeste chez les criticistes par l'opposition établie entre la raison et

1. Nous retrouverons un raisonnement semblable chez Kant.
2. *Critique philosophique*, 8 mai 1879.
3. Parfois cependant, il semble jouer sur les termes en parlant de la liberté comme s'il s'agissait de la liberté kantienne, c'est-à-dire de l'autonomie de la *volonté*, qu'au fond il n'admet pas. Evidemment il ne peut donner à l'autonomie de la raison, qu'il admet seule, le nom de *liberté*, puisque la raison pose simplement la loi et que le pouvoir de l'appliquer est dans une volonté distincte d'elle-même.
4. *Ibid.*, 215, et *Science de la morale*, I, 7.

la volonté, qui fait que la raison a évidemment besoin de la volonté pour être pratique et *présuppose* la conscience de la volonté pour être impérative : on ne commande pas à quelqu'un qui n'existe pas. Quant à la distinction du *fondement* nécessaire de la moralité avec son *complément* nécessaire, où se réfugie d'ordinaire M. Renouvier, elle serait ici tout artificielle : la liberté est un fondement et non un simple complément, comme serait la sanction. Au reste, fondement ou complément, la nécessité de la liberté pour la morale du devoir est la même dans les deux cas. Ainsi, dans le postulat d'Euclide, on peut commencer presque indifféremment par postuler un des trois ou quatre théorèmes relatifs aux parallèles, parce que, l'un admis, les autres se retrouvent; mais il faut toujours postuler. De même, qu'on postule le devoir pour en tirer la liberté morale, ou la liberté morale pour en tirer le devoir, au fond on postule toujours, et, qui plus est, on postule réellement les deux à la fois. Il peut y avoir un meilleur ordre d'exposition et de génération des théorèmes; mais ce qui est indémontrable demeure toujours indémontrable. Il est donc au fond contradictoire de poser un devoir certain avec une liberté incertaine; devoir et liberté sont également incertains, et la moralité est une pure hypothèse, dont la critique reste toujours à faire. Mais alors, ne parlons plus d'un impératif catégorique qui aurait le privilège d'être l'*inconcussum quid* par rapport aux hypothèses de le métaphysique. Le devoir, avec la liberté qu'il présuppose, est lui-même une de ces hypothèses, la plus belle et la plus sublime, si l'on veut, mais qui ne peut, comme les autres, être acceptée que sous condition et non inconditionnellement.

Accordons cependant ce postulat de la liberté, qui n'est autre, à vrai dire, que le postulat de la moralité même, prétendue catégorique et inconditionnelle; comment les criticistes se représenteront-ils la liberté dont on leur aura gratuitement concédé l'existence? On le sait déjà : c'est sous la forme du libre arbitre proprement dit. Nous ne voulons pas entrer ici dans la question du libre arbitre (1); seulement nous devons faire voir combien s'aggrave dans le criticisme la difficulté du postulat, lequel était déjà si contestable chez Kant. Ce dernier reléguait la liberté dans le monde des noumènes, où elle était insaisissable il est vrai, mais où elle ne semblait pas en con-

1. Voir la *Liberté et le déterminisme*, 2e partie, et l'*Idée moderne du droit*, livres III et IV.

tradiction formelle avec la science ni avec ce que la conscience aperçoit en elle-même. M. Renouvier, lui, comme nous l'avons remarqué déjà, installe l'inintelligible et le mystère, sous le nom de libre arbitre, en plein monde de la science, au milieu même des phénomènes et dans la région de la conscience, où la liberté se produit et cependant ne peut s'apercevoir elle-même (1). Le criticisme admet donc dans le monde réel où nous vivons des solutions de continuité inintelligibles par nature : en nous, une liberté que nous ne pouvons, de son propre aveu, ni saisir par la conscience, ni comprendre par la raison;

1. Il importe de le remarquer, cette impossibilité d'avoir conscience de la liberté est une des choses les plus inexplicables, selon nous, dans le criticisme. M. Renouvier emprunte à Kant le principe que la liberté ne peut être objet de conscience, mais il laisse à Kant sa conception d'une liberté nouménale, et il ramène la liberté dans le monde des phénomènes : comment, alors, peut-il rejeter la conscience de la liberté? Chez Kant, la chose était parfaitement logique, puisque placer la liberté dans les noumènes, c'était la placer dans le domaine de l'inconnaissable et de l'inconscient; mais, répétons-le, M. Renouvier, lui, la place dans les phénomènes; dès lors, ou bien c'est une production de phénomènes inconsciente et conséquemment aveugle, qui se ramène pour la psychologie à la passion et à la fatalité naturelle, non à la liberté; ou bien c'est un fait vraiment intellectuel, et, en ce cas, nous devrions en avoir conscience. C'est là une preuve de plus de l'espèce de dislocation subie par le kantisme dans le criticisme; les parties qui subsistent ne cadrent plus avec les parties rejetées. « La liberté, dit M. Renouvier, est le fait du commencement, partiellement indépendant, de certaines suites de phénomènes au sein des phénomènes antérieurs, des êtres antérieurs... Abstraction faite des conditions environnantes, elle est le commencement et l'être même; et, sous ces conditions, elle est ce même commencement qui se *connaît* et cet être qui, donné à soi pour une partie, pour une autre partie se *fait* et s'achève (*Deuxième essai de critique générale*, 1re édition, p. 489.) » Comment le *commencement* libre se *connaît-il*, au vrai sens de ce mot, s'il n'est pas *conscient?* comment l'être se *fait-il* lui-même sans être conscient de ce qu'il fait? Cela se comprendrait encore s'il s'agissait de la liberté d'indifférence; mais M. Renouvier prétend la rejeter : il fait consister la liberté dans une initiative intelligente, qui ne s'exerce pas sans motifs, puisqu'elle produit elle-même des motifs; — il est vrai qu'on pourrait demander si elle les produit sans motif (ce qui ramène la liberté d'indifférence) ou avec motif (ce qui ramène le déterminisme intellectuel). Toujours est-il que M. Renouvier place la liberté dans la production ou l'appel de motifs nouveaux. Dès lors, l'intelligence doit avoir conscience, directement ou indirectement, de l'apparition d'un motif nouveau en elle, d'une modification dans la série de ses idées. En effet, ou bien cette modification lui vient d'un pouvoir occulte (la volonté) placé derrière elle et en dehors, et alors elle doit avoir conscience de *subir* une modification : ou bien cette modification vient d'un pouvoir inséparable de l'intelligence même (et c'est ce qu'admet M. Renouvier), et alors ce pouvoir intelligent doit avoir directement conscience de *produire* une modification. Passive ou active, la conscience doit toujours exister pour une liberté immanente à l'ordre phénoménal. Vainement M. Renouvier a recours ici au mystère. « Le mystère de la liberté, dit-il, est la dernière et la plus haute forme de celui que nous avons atteint dans le fait du pur *devenir* actuel, dans celui du premier commencement, dans celui de l'être. » Un *devenir* intelligent et libre, répondrons-nous, ne peut s'échapper à lui-même, comme le peut un devenir inintelligent et fatal; un commencement qu'on *fait* est un commencement qu'on *sait* et qu'on *voit;* une existence *libre* est une existence qui se produit et a conscience de se produire. Sinon, la liberté, reléguée dans les mystères, est au fond un noumène, comme ceux de Kant, avec cette différence déjà signalée que le mystère pénètre dans la nature même et dans le domaine de la conscience, ce qui fait qu'il est doublement incompréhensible.

en dehors de nous, une contingence qui rend possibles les dérogations aux lois scientifiques ; une production du monde à un moment précis du passé sans cause antécédente ; bref, une série non plus seulement de mystères, mais de miracles proprement dits : car un *mystère* est transcendant, un *miracle* est immanent. Le phénoménisme criticiste, qui paraissait d'abord plus scientifique que les noumènes kantiens, ne fait donc à la fin qu'introduire dans la philosophie une difficulté de plus, car un monde de phénomènes qui ne se suivent pas selon une loi intelligible, c'est de la fantasmagorie proprement dite. Au lieu d'une substance cachée, d'un ciel inaccessible d'où jaillissent les phénomènes sans suite apparente, comme des éclairs, ce sont des phénomènes qui jaillissent tout seuls sur terre, des éclairs sortant autour de nous du néant.

Comment peut-on se flatter d'avoir éliminé le noumène quand on ne fait que l'introduire ainsi au milieu des phénomènes ? Au moins le monde *inintelligible* de Kant n'était pas gênant : ses divinités régnaient sans gouverner ; mais celles de M. Renouvier, comme les dieux des Grecs, combattent dans la mêlée même des phénomènes en se dérobant sous un nuage à jamais impénétrable. La science, au lieu d'avoir son domaine à part et inviolable, est envahie et bouleversée sur son propre terrain. De son côté, la métaphysique devient une série de thèses inintelligibles : 1° au début du monde, un coup de magie sans magicien, un « commencement absolu », sans cause ; 2° autour du monde, le vide, autre merveille : d'où la négation de l'immensité de l'univers ; 3° la négation de toute infinité ; 4° la négation de toute continuité et de toute évolution régulière, le monde coupé en morceaux dans le temps ; 5° la négation de l'unité, le monde partagé en divers mondes et peut-être entre divers principes ; 6° dans le microcosme humain comme dans le monde, l'indéterminisme, retour déguisé, inconscient, à la liberté d'indifférence, ou, ce qui est encore pire, à l'indifférence et à l'indétermination du jugement, de l'intelligence, de la passion : — car M. Renouvier croit échapper à la liberté d'indifférence en la transportant dans le jugement même, dans les motifs et les mobiles de nos actes. C'est le *clinamen* non seulement dans la volonté, mais même dans l'intelligence et le désir ; c'est l'intelligence devenue inintelligible et conséquemment inintelligente. Le monde et l'homme sont donc également un poème sans unité. Aristote avait dit pourtant : — L'univers n'est pas une mauvaise tragédie, faite d'épisodes sans lien. — Cette position antiscientifique que, par une évot lution nécessaire, le néo-kantisme a dû prendre, et qui en fai-

sous ce rapport (il le reconnaîtra lui-même volontiers) une philosophie de réaction contre l'esprit du siècle, nous semble la réfutation de la doctrine par elle-même.

Pourquoi donc ce dernier refuge réservé à l'inintelligible et à l'antiscientifique dans le monde même? Evidemment, ce n'est pas dans un intérêt scientifique ni métaphysique que M. Renouvier le conserve. Il nous l'avoue lui-même, sans les considérations morales qui lui paraissent exiger cette part faite à l'inintelligible, il n'y aurait aucune raison pour ne pas s'en tenir soit aux certitudes, soit aux hypothèses de la science et de la métaphysique. Le libre arbitre, par exemple, contredit toutes les lois de la science à nous connues et est insaisissable à la conscience psychologique ; si donc la morale n'intervenait pas, il est clair que personne n'éprouverait le besoin d'imaginer un libre arbitre. Ainsi, il est bien entendu que les besoins de la morale seuls nous entraînent, selon les criticistes comme selon Kant lui-même, à postuler des objets situés en dehors de toute connaissance ; la seule différence entre Kant et M. Renouvier, c'est la place où le mystère est introduit : Kant préfère le monde supralunaire, M. Renouvier le monde sublunaire. Tous les deux raisonnent comme quelqu'un qui dirait : « Une voix m'ordonne impérieusement de rendre un dépôt qui m'a été confié ; il est vrai que j'ai beau chercher dans mes souvenirs, je ne me rappelle pas avoir rien reçu, et j'ai beau chercher dans ma caisse, je n'y vois rien avec quoi je puisse payer la dette. N'importe, je *puis* payer, puisqu'on me l'ordonne ; je suis libre, puisque j'ai un devoir. — Kant ajoute alors : Mon créancier et son prêt appartiennent sans doute au monde intelligible, au septième ciel par exemple, puisque je ne les vois pas dans ce monde-ci ; dès lors, je dois aussi avoir un trésor *intelligible*, une richesse de liberté que je possède sans m'en apercevoir. — M. Renouvier, lui, replace le créancier invisible et le trésor invisible parmi les phénomènes et se dit : Puisqu'on réclame, quoique je n'aie rien et que je ne me souvienne pas d'avoir rien reçu, payons ; au moment d'ouvrir la main pour payer, on ne peut prévoir si je n'aurai pas la main pleine de richesses sorties du néant.

Voilà à quelles extrémités nous entraîne l'impératif *catégorique* joint à la liberté *problématique*. Mais ce qui est plus inattendu encore, et contradictoire, c'est qu'après nous avoir invités à admettre ces divers *miracles*, M. Renouvier finit par nous dire, — on s'en souvient — que la morale se contente de l'*apparence de la liberté*, autrement dit d'une sorte de papier-monnaie que nous ne sommes point sûrs de pouvoir changer

en espèces sonnantes, sinon peut-être dans une autre vie. Il faudrait pourtant s'entendre : si la morale n'a pas absolument besoin du libre arbitre, de la contingence, de l'indétermination des futurs, etc., pourquoi alors les introduire avec tant d'ardeur, et au nom de la morale même, dans la sphère de la métaphysique ou de la science ?

En résumé, dans cette *Science de la morale,* — si riche d'ailleurs en détails ingénieux, en discussions approfondies sur les applications de la morale, principalement sur les problèmes de droit et de politique, — l'établissement des principes nous semble à peu près nul : l'idée de devoir, au nom de laquelle le criticisme veut imposer aux métaphysiciens une nouvelle méthode appelée méthode morale, demeure vague et amphibologique. Quand on analyse et qu'on tire de leur obscurité les principes du système, de façon à le reconstruire, — tâche que ne rendent pas toujours facile les procédés de style et de composition propres à M. Renouvier, — on voit que ces principes se ramènent à six postulats principaux, nécessaires selon lui pour *fonder* la morale, sans compter les postulats nécessaires pour la *compléter*, tels que l'immortalité personnelle et l'existence d'un ou de plusieurs dieux. Les trois premiers postulats, intelligence, liberté apparente et désir, sont à vrai dire des faits d'expérience : on doit donc les accorder sans difficulté au criticisme; mais il n'en est pas plus avancé, car avec ces trois premiers éléments il ne peut fonder qu'une morale empirique et utilitaire, nullement une morale néo-kantienne et *à priori*. Restent les trois derniers principes, qui sont les vrais postulats de la doctrine : l'obligation absolue comme forme du devoir, l'humanité fin absolue comme fond du devoir, et enfin le libre arbitre absolument imprévisible en ses effets, comme moyen du devoir. Or, 1° ce sont là des postulats qu'on *peut* ne pas accorder à qui les demande, car ils n'ont été justifiés par aucune critique sérieuse des fondements de la morale; en d'autres termes ce sont de purs articles de foi. 2° Quand c'est en particulier le criticisme qui réclame ces postulats, non seulement on peut, mais encore on *doit* les lui refuser, à lui plus qu'à tout autre système, parce qu'ils sont en contradiction avec ses propres principes. En effet, ce qui constitue essentiellement le criticisme et le distingue du kantisme, c'est le rejet de l'absolu au profit des phénomènes; dès lors, comment lui concéder un principe d'obligation qui a besoin d'être absolu, une fin absolue, un libre arbitre absolument dégagé de toute loi et de toute déter-

mination intelligible? Le criticisme n'a donc plus le droit d'invoquer des *impératifs* catégoriques et inconditionnels comme ceux de Kant, des fins en soi comme la *raison* à la fois humaine et universelle de Kant, une *liberté* indépendante des phénomènes comme la liberté nouménale de Kant. Toutes ces notions n'ont point de sens dans ce système, avec lequel elles sont incompatibles. 3° Supposons cependant qu'on accorde au criticisme les postulats qu'on doit lui refuser; il demeurera encore impuissant à fonder sur ces principes une morale qui lui soit propre, car cette morale serait en elle-même une contradiction : ce serait, au fond, la morale de l'absolu dans le relatif, de l'inconditionné dans le conditionné, du catégorique dans l'hypothétique, du noumène dans les phénomènes. Concluons donc que le criticisme ne peut établir sa morale ni sur les faits admis des empiriques qu'on doit lui accorder, ni sur les notions transcendantes propres aux kantiens qu'on peut et qu'on doit lui refuser : il reste suspendu entre la morale des phénomènes et celle des noumènes, comme entre terre et ciel, sans aucune position tenable. L'alliance contradictoire de l'absolu moral et du phénoménisme métaphysique fait son essence et sa définition; elle est en fait sa seule raison d'être comme système distinct du kantisme, et elle est en même temps, au point de vue de la logique, sa raison de ne pas être.

De là découlent, selon nous, tous les défauts particuliers du criticisme. En premier lieu, ayant négligé de faire la critique sérieuse de ses propres principes, le criticisme se trouve avoir *critiqué* tout, hormis le devoir ; c'est donc en somme un *dogmatisme* moral, ou, qu'on nous passe le mot, un *acriticisme* moral. Or tout dogmatisme moral n'est en définitive qu'une série d'affirmations arbitraires. En second lieu, le criticisme est par cela même un *mysticisme,* car il laisse l'obligation dans le mystère, sous le prétexte que l'obligation est un jugement synthétique *à priori:* et cependant, nous l'avons vu, il n'a point placé la moralité parmi les catégories. En troisième lieu, comme ce mystère de la moralité est, selon le criticisme, immanent au phénoménisme même, il en résulte un bouleversement général du monde de la science et une juxtaposition sur le même terrain de doctrines contradictoires : par là, dans une louable pensée de rapprochement entre le kantisme et la science, on s'arrête à un véritable syncrétisme ou, si l'on veut, à un nouvel *éclectisme.* Par exemple, au formalisme de l'impératif catégorique on juxtapose l'action nécessaire des passions : le devoir, dit-on, oblige par sa forme, et cependant

il suppose une matière ; le devoir est devoir par soi, et cependant il suppose le bien ; la raison humaine est autonome, et cependant elle n'est que l'entendement s'appliquant et servant à un objet donné. De même, on croit échapper à la liberté d'indifférence en imaginant à la fois des motifs à tout acte et cependant un acte impossible à prévoir par ses motifs et par la totalité de ses antécédents. On croit échapper à la nécessité d'une liberté nouménale et cependant on n'admet pas la conscience de la liberté dans le monde phénoménal. Enfin on croit corriger le substantialisme de Kant par un phénoménisme général, et en même temps, nous l'avons vu, on replace sous les phénomènes un noumène *moral* ou, qui plus est, en dehors de nous, un noumène *indifférent* sous le nom de contingence et d'indétermination des futurs. Ainsi construite, progrès et recul tout ensemble par rapport au kantisme orthodoxe, la philosophie criticiste offre les mêmes caractères que le monde tel qu'elle nous l'a représenté : pluralité de morceaux, discontinuité, vides et *hiatus* de toutes parts. On pourrait la définir et elle pourrait se définir elle-même la philosophie des *hiatus*. On ne saurait sortir de l'éclectisme ou du syncrétisme que de deux manières : par un système *exclusif* et fortement lié, comme celui de Kant, ou par un système *synthétique* également lié, en un mot par l'unité. Le criticisme, peu ami d'ailleurs de l'unité, ne parvient, malgré la subtilité et la vigueur d'esprit de ses partisans, ni à être synthétique, ni, ce qu'il semblerait préférer, à être exclusif. Aussi, quoiqu'il ait pris place parmi les plus énergiques adversaires de l'éclectisme, il demeure malgré soi un éclectisme à forme scolastique au lieu d'un éclectisme à forme oratoire ; mais la logique déductive est elle-même un des éléments de la persuasion et une partie de la rhétorique. Les éclectiques proprement dits ont cultivé surtout l'art et le sentiment, ce que les rhéteurs nomment le pathétique ; le criticisme préfère ce qu'ils appellent la dialectique et l'art des preuves, art tout déductif, fort utile d'ailleurs, mais qu'il faut se garder de confondre avec l'analyse expérimentale et féconde des savants. Au reste l'appel fréquent du criticisme aux jugements synthétiques *à priori* et aux actes de foi moraux est l'équivalent de l'appel aux idées innées, au sens commun et au sens moral, si familier aux éclectiques. En un mot, le criticisme est, sous beaucoup de rapports, une forme nouvelle du spiritualisme traditionnel, auquel il croit parfois faire la guerre ; sous d'autres rapports, c'est un demi-kantisme en train de se dissoudre et cachant des inconséquences essentielles sous des apparences de rigueur. Le spi-

ritualisme traditionnel avait cet avantage qu'il se contentait, comme croyance religieuse, de la religion naturelle, sans prétendre d'ailleurs ni remplacer ni embrasser pour son compte la religion positive : de là la théorie éclectique des deux « alliées immortelles; » le criticisme va plus loin : il prépare ouvertement la voie à la religion positive, il favorise même le développement d'une certaine forme de religion, il amène la philosophie au temple. Et en effet, la religion positive, avec ses dogmes, ses mystères et ses actes de foi, n'est que la continuation et le prolongement de la méthode criticiste en morale, de la religion criticiste : quand on est en train de croire, il est difficile de s'arrêter à des limites fixes, au portail de l'église. Pourquoi, à la suite de Pascal, ne pas entrer? Reste à savoir si toute morale, toute métaphysique qui se fonde uniquement sur des mystères peut être considérée à notre époque comme ayant des bases solides. Pour notre part, nous ne saurions l'admettre ; il faut économiser les mystères, les miracles et les « postulats; » une philosophie qui les prodigue est au fond, malgré ses hautes aspirations et le talent de ses partisans, une philosophie qui abdique pour se changer en son contraire.

LIVRE QUATRIÈME

LA MORALE KANTIENNE

PREMIÈRE PARTIE

LA MÉTHODE. — L'OBJET ET LE SUJET DE LA MORALITÉ.

Si Pascal revenait au monde et était encore chrétien, ce qui est douteux, — il se ferait probablement kantien, car c'est là la forme la plus haute et la plus subtile du christianisme. Ce qui n'était chez Pascal que l'ébauche d'une philosophie de la foi morale et religieuse est devenu, chez les kantiens orthodoxes, un système lié dans toutes ses parties. Kant a dit lui-même : « Je devais abolir la science pour faire place à la foi (1). » Il admet comme Pascal trois points de vue, trois « ordres », celui du mécanisme, auquel correspond en nous l'intelligence scientifique, celui de la finalité, auquel correspond le sentiment, celui de la moralité, auquel correspond la liberté (2). Mais au lieu de fonder, comme Pascal, la foi morale et religieuse sur un intérêt, Kant la fonde sur un devoir.

1. *Critique de la raison pure*, préface de la seconde édition.
2. Ce sont là, on s'en souvient, les trois objets des trois *Critiques :* celle de la *Raison pure*, celle du *Jugement*, celle de la *Raison pratique*.

Le *pari* fait sous l'empire de la crainte et de l'espérance devient un *postulat* de la moralité. Kant n'en conserve pas moins, sinon le surnaturel proprement dit, du moins ce qu'on peut appeler le supra-naturel et le transcendant. Les noumènes ne sont autre chose que l'antique notion des idées platoniciennes, de l'essence péripatéticienne, de la substance des cartésiens, de la vie éternelle des chrétiens où la liberté ne fait qu'un avec la *grâce* et s'oppose à la *nature;* en un mot, c'est le fond même de l'ancienne métaphysique. Kant refuse, il est vrai, à la raison spéculative le pouvoir de rien connaître touchant ce monde supérieur, « ni s'il est, ni ce qu'il est », comme disait Pascal ; mais on sait qu'il attribue à la morale le pouvoir de reconstruire une nouvelle métaphysique, seulement dans la limite de ses besoins ou de ses postulats.

Le noumène, la liberté transcendante en opposition avec la nature, l'impératif catégorique et absolu, enfin la méthode morale en métaphysique, c'est-à-dire « l'acte de foi morale » qui permet « de franchir les bornes de la pensée en même temps que celles de la nature (1) », et dont la foi religieuse est le naturel complément, tels sont, sous la variété des doctrines individuelles dont nous ne pouvons ici nous occuper, les traits essentiels du vrai kantisme, encore très répandu en Allemagne, plus disséminé et plus mêlé en France et en Angleterre.

La primauté de la raison pratique est la conclusion des kantiens orthodoxes comme elle est celle des criticistes. Tous s'accordent à présenter les thèses de la métaphysique comme de simples croyances fondées sur une nécessité morale, sur un devoir (2). L'*aliquid inconcussum* du kantisme, sous toutes ses formes, est donc la loi morale. Cette conception de la philosophie est un dogmatisme d'un nouveau genre, soutenu précisément par des esprits *critiques*. Nous avons déjà vu à quelles objections elle donne lieu chez les criticistes. Il s'agit de savoir si, chez les kantiens orthodoxes, elle ne prêtera point le flanc à des objections analogues. Inutile d'insister sur la gravité du problème, puisqu'il s'agit du fondement même de la morale et de toutes les croyances qui s'y rattachent.

1. J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, p. 112.

2. La seule différence entre les kantiens purs et les criticistes est que ces derniers, on s'en souvient, placent la croyance sous la science comme sous la métaphysique. Les uns et les autres n'en tendent pas moins à faire du devoir le vrai et premier principe de toutes choses, — y compris la spéculation et, selon les criticistes, la science même, puisque, d'après ceux-ci, la croyance est au commencement de la science et que le devoir seul peut donner un caractère de nécessité à la croyance. — Voir le livre précédent.

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTHODE KANTIENNE.
NÉCESSITÉ D'UNE CRITIQUE DE LA MORALITÉ ET DU DEVOIR.
COMMENT LES KANTIENS S'EN DISPENSENT.

Pour bien comprendre la façon dont Kant procède, il faut comparer sa critique de l'intelligence spéculative à celle de l'intelligence pratique. Tout le monde a remarqué qu'il y a de l'une à l'autre un changement à vue ; mais ce changement est beaucoup plus étendu et plus important qu'on ne le croit d'ordinaire. Il existe dans le système de Kant un artifice secret et, selon nous, un vice secret dont Kant lui-même a peut-être eu le soupçon. On croit généralement qu'il a soumis à la *critique* toute l'intelligence spéculative d'une part et toute l'intelligence pratique d'une autre, mais, à vrai dire, dans l'intelligence spéculative Kant n'a guère critiqué d'une manière complète que la *raison pure*, et dans l'intelligence pratique il n'a vraiment critiqué que ce qu'il nomme *la raison en tant qu'elle est empiriquement conditionnée* (*empirischbedingte*), c'est-à-dire l'expérience et les motifs d'action qu'elle peut fournir (intérêt, bonheur, etc.). Il en résulte que chacune des parties de l'intelligence a un certain domaine où Kant se dispense de la critiquer à fond, si bien que sa critique de nos facultés, examinée de plus près, est la *moitié* d'une critique complète.

Dans la *Critique de la raison pure*, le défaut est moins évident et le titre même de l'ouvrage est plus exact. C'est particulièrement, comme l'indique ce titre, sur la partie de l'intelligence appelée *raison pure* que Kant fait porter l'effort de sa critique. Autant est sûre, selon lui, l'objectivité de l'expérience dans sa sphère, autant est problématique l'objectivité de la raison pure dans la sienne. Voilà pourquoi Kant a entrepris la critique de cette objectivité et intitulé son chef-d'œuvre

Critique de la raison pure, et non Critique de la raison en général (1).

Au contraire, la seconde grande œuvre de Kant est intitulée *Critique de la raison pratique* en général, et non Critique de la raison *pure* pratique en particulier. D'où vient cette différence ? — Si, dans la spéculation, c'est la raison *pure* avec ses idées qui est suspecte de transgresser ses limites quand elle prétend à la *science*, dans la pratique, au contraire, c'est l'intelligence *empirique*, avec ses motifs d'intérêt sensible, qui est seule suspecte, à en croire Kant, de transgresser ses limites lorsqu'elle veut fonder la *conduite*. Quand l'expérience dit : « Moi seule je *sais*, moi seule je règne dans le domaine de la science, » elle a raison ; mais quand l'expérience dit, « Moi seule j'*agis*, moi seule je règne dans le domaine de la pratique, » il n'est pas vrai qu'elle ait raison et que tout motif d'action dérive réellement d'elle seule. Allons plus loin : quand même tout motif d'action en dériverait dans le fait, on pourrait encore se demander si tout motif *doit* en dériver. La grande question est donc d'établir que la raison pure, avec ses motifs *purement intelligibles*, a une action possible sur notre conduite, qu'elle peut agir et nous déterminer par elle-même et par elle seule, ou, comme dit Kant, qu'elle peut être « pratique par elle-même. » En d'autres termes, il faut faire voir que l'intérêt empirique et tous les autres motifs tirés de l'expérience (santé, richesse, gloire, bonheur) ne sont pas nos seuls motifs possibles, qu'il y a un motif supérieur dérivé de la raison pure et capable de déterminer par lui seul notre conduite. Ce motif, qui nous affranchit de l'intérêt sensible, sera par cela même une puissance de liberté ; il sera ce qu'on nomme proprement la moralité. La critique de l'empirisme pratique aura donc pour conséquence de prouver l'existence de la moralité et de sa condition essentielle, la liberté, en un seul mot, l'existence d'une *raison pure pratique*.

Voilà pourquoi Kant intitule son livre : *Critique de la raison pratique* en général. Mais, pour que ce titre fût parfaitement exact, il faudrait que Kant, tout en conservant sa place

1. Il reconnaît du reste lui-même que ce n'est pas la raison spéculative tout entière ni l'intelligence en général, mais bien la raison *pure* en particulier qu'il a critiquée, comme suspecte de spéculer sur des objets insaisissables. « La raison, dans son emploi théorique, s'occupait uniquement des *objets* de la faculté de connaître, et *la critique de cet emploi de la raison ne portait proprement que sur la faculté de connaître considérée dans ses éléments purs ;* car elle faisait tout d'abord soupçonner, ce qu'elle confirmait en suite, que cette faculté transgresse aisément ses limites, pour se perdre au milieu d'objets insaisissables et de concepts contradictoires. » (Introduction à la *Critique de la raison pratique*.— Trad. Barni, p. 147.)

légitime à la critique de l'empirisme moral, qui y est d'ailleurs simplement ébauchée, eût fait aussi la critique approfondie du rationalisme moral, de la raison pure pratique. Or nous verrons qu'après avoir promis lui-même cette critique, il s'en est dispensé.

Grâce à ce plan adopté par Kant, chaque moitié de la raison est tour à tour critiquée, puis plus ou moins exemptée de toute critique; le beau rôle passe successivement d'une partie à l'autre selon qu'il s'agit de science ou de morale : dans la sphère de la spéculation, c'est la raison pure qui est au banc des accusés et l'expérience prononce le réquisitoire ; dans la sphère de la pratique, tout change : c'est l'empirisme qui est l'accusé et la raison pure l'accusateur. Quant à une critique complète et radicale 1° de l'empirisme *scientifique*, 2° du rationalisme *moral*, cet artifice de méthode permet à Kant de la supprimer, tout en paraissant avoir parcouru le cercle entier d'une critique de l'intelligence.

Nous ne nous arrêterons pas aux objections que pourrait soulever cette façon de scinder l'homme en deux pour établir un abîme entre la *connaissance* et l'*action*. Nous ne relèverons pas non plus ce qu'a de périlleux ce jeu de bascule qui tantôt précipite dans le vide la raison pure en lui refusant toute objectivité spéculative, tantôt l'élève au zénith en lui accordant une objectivité morale. Allons droit au cœur du sujet, et voyons ce qu'il faut penser sur ces deux points essentiels : — Kant a-t-il eu des raisons valables pour substituer une critique de la raison pratique en général à une critique de la raison *pure* pratique, ce qui le dispense de critiquer l'idée de moralité? 2° A-t-il du moins suivi une *méthode* rigoureuse pour établir l'*existence* de cette raison pure pratique, de cette moralité dont il refuse de faire la critique?

I. — Que Kant soumette à un examen sévère l'empirisme moral, qui prétend seul fournir des motifs à la volonté et l'emprisonner ainsi dans sa sphère, rien de mieux ni de plus conforme à une philosophie vraiment critique. Mais la tâche d'une semblable philosophie s'achève-t-elle avec ce travail préliminaire, quelque important qu'il soit d'ailleurs, et n'est-il pas invraisemblable, même *à priori*, que la raison pure, si sévèrement critiquée par Kant dans le domaine spéculatif, puisse échapper à toute critique dès qu'elle passe dans le domaine pratique? Après avoir été tellement régentée, est-il admissible qu'elle prenne cet air de triomphe et de commandement en changeant

de terrain? Les motifs que Kant donne de ce soudain privilège tiennent en quelques lignes, qui semblent bien brèves pour une aussi grave question. Si nous mettons en ordre et systématisons ces raisons, — ce qu'il a lui-même négligé de faire, — nous trouvons les arguments suivants :

1° « Pourquoi, dit Kant au début de sa préface, cette critique n'est-elle pas intitulée critique de la raison *pure* pratique, mais simplement critique de la raison pratique *en général*, quoique le parallélisme de la raison pratique avec la spéculative semble exiger le premier titre, c'est une question à laquelle cet ouvrage répond suffisamment. Son objet est seulement de montrer qu'*il y a* une raison *pure* pratique, et c'est dans ce but qu'il critique *toute la puissance pratique de la raison*. Si l'on réussit, il n'a pas besoin de *critiquer* la puissance pure elle-même, pour voir si, en s'attribuant une telle puissance, la raison ne transgresse pas ses limites par une vaine présomption, comme il arrive à la raison spéculative ; car, si elle est réellement *pratique* en tant que raison *pure*, elle prouve par le fait même sa *réalité* et celle de ses *concepts*, et il n'y a pas de sophisme qui puisse rendre douteuse la *possibilité* de son existence (1). » Nous verrons plus tard s'il est vrai que Kant ait établi « la puissance pratique de la raison pure, » c'est-à-dire l'existence et l'action réelle de la moralité ou du devoir ; admettons-le, sera-ce un motif suffisant pour ne soumettre à aucune vraie critique ce « fait de la raison (2), » comme il l'appelle, par lequel la raison nous impose, selon lui, un impératif catégorique ? — Si le fait est réel, dit-il, on ne peut pas mettre en doute sa possibilité. — Mais il reste toujours à interpréter la vraie nature de ce fait, sa portée, son autorité, ses causes et ses effets. La critique ne se borne pas

1. *Raison pratique. Préface*, p. 129. Trad. Barni. — Kant, dans son *Introduction*, revient encore sur ce point. Nous n'avons pas, dit-il (p. 14, trad. Barni), à faire une *critique* de la raison pure pratique, mais *seulement* de la raison *pratique en général.* » Remarquons que, malgré ce double avertissement, Kant donne à son ouvrage un plan analogue à celui de la *Raison pure* ; pourquoi ? « Parce que, dit-il, c'est toujours la connaissance de la raison pure qui sert de principe à l'usage pratique dont il s'agit ici. » C'est donc seulement l'*usage* de l'idée rationnelle du devoir dans la conduite, les conséquences de cette idée et ses rapports avec les motifs empiriques, que Kant se propose de critiquer, et non l'idée elle-même. A cause du rôle pratique qu'il attribue à la raison pure une fois posée, les titres et les sous-titres de la table portent tous le nom de « la raison *pure* pratique. » Ces titres, qui ont induit en erreur les interprètes ne doivent plus nous faire illusion : ils n'impliquent point une critique de la raison pure pratique en elle-même, mais seulement de son *usage*, puisque Kant nous a expressément prémunis, et à deux reprises, contre la première interprétation.

2. *Critique de la raison pratique.* Edition Rosenkranz, p. 163. — Trad. Barni, p. 175.

à examiner les conditions de la *possibilité* d'une chose, elle examine aussi celles de sa *réalité*, ses origines, ses résultats, sa valeur objective. Il ne suffit pas de voir que le Nil coule pour être assuré qu'il a une origine divine et surnaturelle : le vrai géographe voudra remonter à sa source et suivre tout le cours du fleuve jusqu'à son embouchure. De plus, quand on admettrait que le fait de la « raison pure législative » est réel, la raison pure aurait-elle pour cela prouvé, avec sa propre réalité, « celle de ses concepts, » c'est-à-dire celle de la liberté et du suprême bien? Ces concepts, tant critiqués par Kant au nom de la spéculation, deviennent-ils indiscutables et irresponsables comme un souverain absolu, dès qu'ils nous commandent des actions en conformité avec eux? N'avons-nous plus qu'à obéir sans comprendre?

— De deux choses l'une, pourrait-on demander aux kantiens : concevez-vous le devoir, premier principe de toute croyance (et peut-être même de toute science), comme une loi aveugle, ou le concevez-vous comme un loi intelligible et intelligente? Dans le premier cas, vous placez une nécessité brute au début de la spéculation comme de la pratique; or, un philosophe de l'école anglaise pourra vous demander avec raison si votre nécessité morale n'est pas tout simplement un instinct au fond physique, imprimé en vous par voie d'hérédité. Vous ressemblez alors à une abeille qui dirait : « Le premier principe de toute spéculation et de toute pratique, c'est qu'il faut faire une ruche; le monde entier dérive pour nous de l'obligation des ruches; la ruche est le critérium de toute science, comme de toute morale et de toute religion; la ruche est l'impératif catégorique. » Darwin répondra à l'abeille que son impératif catégorique est un besoin de l'espèce devenu instinct chez l'individu. — Si vous ne voulez pas vous contenter d'une nécessité aveugle au début de votre morale, vous êtes obligé de raisonner votre nécessité, de comprendre votre loi morale, de la résoudre par cela même en ses éléments intellectuels, en ses idées composantes, surtout de lui demander ses titres de noblesse et ses origines, en un mot d'en faire la *critique*.

Une critique véritable et complète comprendrait donc : 1° la critique *historique* des idées morales non seulement dans l'individu, mais encore dans l'espèce, comme Darwin et Spencer ont entrepris de la faire; 2° la critique *psychologique* et *physiologique* des idées morales, ou leur réduction à leurs éléments psychologiques et, au besoin, physiologiques; 3° la critique *morale* et *sociologique* de ces mêmes principes mo-

raux et sociaux, c'est-à-dire l'examen de leur nécessité vraie ou prétendue pour la conduite individuelle et pour la conduite sociale. Or nous cherchons vainement un tel travail chez Kant et ses successeurs.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs,* Kant prend comme donnée la moralité ou, pour mieux dire, la moralité spiritualiste et chrétienne; puis il en analyse les principes *purs*, rationnels et abstraits; il montre les conditions de sa possibilité. Il se borne à une sorte d'anatomie logique qui a son importance, mais qui n'est pas encore une critique, — ce que d'ailleurs il est le premier à reconnaître. Etant donné un homme qui admet la morale spiritualiste et chrétienne, chercher et formuler abstraitement les idées sous lesquelles il agit : voilà le problème de Kant. Etant données des abeilles qui construisent une ruche, montrer leurs procédés, mettre en évidence par exemple la forme hexagonale qui s'impose à elles : voilà un problème analogue. Mais cette sorte d'impératif hexagonal qui régit les abeilles ne pourrait-il s'expliquer par l'hérédité et par d'autres causes, telles que des cellules primitivement cylindriques et isolées (analogues à celles de certaines sortes d'abeilles), qui en se juxtaposant seraient devenues hexagonales? Voilà une question que devrait comprendre la critique de la raison pratique chez les abeilles. Rien de semblable dans Kant.

Pourtant il avait lui-même annoncé une véritable critique de la raison pure pratique dans la Préface de ses *Fondements de la métaphysique des mœurs.* « Ayant dessein, dit-il, de donner plus tard une métaphysique des mœurs, je fais d'abord paraître ces Fondements. A la vérité, *il n'y a d'autres fondements* de la métaphysique des mœurs qu'une critique de la raison *pure* pratique, de même que la critique de la raison pure spéculative, que j'ai déjà publiée, sert de base à la métaphysique de la nature (1). » C'est donc bien une critique de la raison *pure* pratique, et non pas seulement « de la raison pratique en tant que déterminée par des principes empiriques, » que Kant lui-même déclare ici nécessaire pour fonder la morale; pourquoi ne la fait-il donc pas? « Cette critique de la raison *pure* pratique, prétend-il, n'est pas aussi nécessaire que celle de la spéculative, parce que, dans les choses morales, la raison humaine, même la plus vulgaire, peut arriver aisément à un haut degré d'exactitude et de développement,

1. *Fondements de la mét. des mœurs. Préface.* — Trad. Barni, p. 10. — Rosenkranz, p. 9 et suiv.

tandis qu'au contraire, dans son usage théorique, mais pur, elle est entièrement *dialectique.* » Ce motif n'est guère sérieux : s'il y a entre les hommes un plus facile accord sur les choses morales, c'est parce que les conditions d'existence de toute société humaine sont empiriquement faciles à saisir ; quant aux fondements *purs* de la morale, est-il vrai que le « vulgaire » les aperçoive si facilement ? est-il certain aussi qu'ils ne donnent point lieu à une *dialectique,* c'est-à-dire à ce que Kant appelle la *logique de l'illusion ?* — Cette excuse peu valable n'est qu'un appel au sens commun, au sens vulgaire. « Pour que la critique de la raison *pure* pratique soit complète, continue Kant, il faut qu'on puisse montrer l'union de la raison pratique avec la raison spéculative en un principe commun (allusion au *primat* de la raison pratique) ; or je ne pourrais aller si loin sans entrer ici dans des considérations d'un tout autre ordre et sans embrouiller le lecteur. »

Ainsi, la critique de la raison *pure* pratique est renvoyée à la publication de la *Critique de la raison pratique.* Par malheur, elle manque dans ce dernier ouvrage, comme dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs.* On dirait que Kant a reculé soit devant la difficulté, soit devant l'audace de la tâche : critiquer la moralité même, chercher si elle n'a pas, elle aussi, ses illusions inévitables, mettre en question le devoir et discuter ses commandements ! — Par un sentiment honorable, sans doute, mais peu philosophique, Kant paraît s'être arrêté. Il n'en n'est pas moins précieux d'avoir de lui cet aveu, que la critique de la raison *pure* pratique est le « seul fondement » véritable de la morale.

Il en résulte que la morale de Kant demeure sans fondement, puisque l'essentiel y est négligé. Dans la *Critique de la raison pratique* (dont le titre est trompeur), Kant se borne de nouveau à une analyse purement métaphysique du devoir, qui n'est toujours qu'une analyse déguisée des *conditions de sa possibilité.* Quand il en faudra venir à la question capitale : « Oui ou non, le devoir est-il *réel* et *objectif?* » nous verrons Kant se contenter à peu de frais et finir par faire appel à un acte de foi. Avant d'en arriver à cette extrémité, il n'essaiera point tous les procédés d'une méthode vraiment scientifique ; il ne se demandera point si la psychologie, la physiologie, l'histoire ne pourraient élucider la question. Des hauteurs abstraites où il s'est placé, il dédaignera toutes les sciences concrètes, toutes les sciences de la réalité. Il n'essaiera pas non plus une solution sceptique de la question pour apprécier jusqu'à quel point son acte de foi est « nécessaire. » Il ne se

demandera pas ce qu'il arriverait de l'individu et de la société si, par hypothèse, il n'y avait aucune moralité telle qu'il l'entend, aucun devoir absolu et objectif, aucun impératif catégorique, mais seulement l'apparence en nous de cet impératif. Or, une telle question devait être examinée, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse. C'est en supposant la suppression d'une donnée dans un problème qu'on se rend compte de la valeur exacte qui appartient à cette donnée. Qui sait si les impératifs catégoriques sont aussi indispensables à l'humanité que Kant le suppose? En somme, Kant finira par prendre pour accordé tout ce qui était en question, et ses disciples feront de même. Ce n'est plus un procès institué en vue de la vérité; tout se termine en un noble panégyrique de la morale absolue et impérative ; ce n'est plus une *critique,* c'est une adoration.

2° Examinons maintenant une deuxième raison que Kant donne, en passant, pour expliquer comment il se dispense de critiquer en elle-même la raison pure pratique. « La raison pure, dit-il, quand une fois son *existence* est établie, n'a pas besoin de *critique*. Elle trouve en elle-même la règle de la critique de tout son usage (1). » — La « raison pure », dit Kant, n'a pas besoin de critique! Kant veut parler sans doute ici de la raison pure pratique, puisqu'il a lui-même critiqué à outrance la raison pure spéculative. Mais par quelle métamorphose, demanderons-nous de nouveau, la raison pure devient-elle donc tout d'un coup infaillible, dès qu'au lieu de vouloir *expliquer* elle se contente d'*ordonner?* Suffit-il à un maître de commander sur un ton impératif et sans donner d'explication pour acquérir l'autorité qui lui manquait? — Kant répond que la raison pure pratique « trouve en elle-même la règle de la critique de tout son *usage* »; en d'autres termes, elle trouve le *devoir*, qui sert de règle pour critiquer tout l'usage qu'elle peut faire d'elle-même dans la pratique. — Mais, pour que le devoir n'ait lui-même besoin d'aucune critique, il faut que son objectivité soit démontrée, il faut qu'on ne puisse pas lui attribuer un caractère illusoire. Or, Kant nous a mis lui-même en garde contre « les apparences » de la raison pure; comment ne concevrions-nous aucun doute sur la valeur et la puissance pratiques de cette même raison, si suspecte pour la science?

Dira-t-on qu'il faut bien s'arrêter à quelque chose d'inébranlable qui soit au-dessus de la critique, et que la raison ne peut se critiquer elle-même indéfiniment? — Je réponds : la seule

1. *Critique de la raison pratique. Introd.* — Trad. Barni, p. 148.

chose que toute critique suppose admise, ce sont simplement les règles de la logique formelle d'une part, et d'autre part la valeur des faits d'expérience. Les règles de la logique sont, comme le dit Kant, « les conditions mêmes de l'exercice de la raison »; mais elles n'en étendent pas la portée à des objets nouveaux, elles n'en augmentent pas « l'extension ; » or c'est présisément l'extension à des réalités qui est le point soumis à la critique ; qu'il s'agisse des réalités de la spéculation ou de celles de la pratique, il y a toujours lieu de se demander si la raison peut les atteindre et les atteint réellement, ou si elle demeure une règle toute subjective et si elle est sujette à des illusions inévitables. Rien n'empêche donc la raison de se critiquer elle-même, en ne prenant pour accordé que ses lois logiques et l'expérience, de manière à contrôler tout ensemble son accord avec elle-même et son accord avec les faits. Cette critique, que Kant a si merveilleusement instituée pour la raison pure, il l'abandonne sans motif suffisant pour la raison pratique.

3° Kant ajoute, comme troisième argument en faveur de sa méthode, quelques lignes où il montre que la raison pure pratique n'est point exposée, comme la spéculative, à sortir de sa propre sphère pour poursuivre des objets inaccessibles et transcendants. « L'usage de la raison pure pratique, dit-il, quand son existence est démontrée, est immanent; au contraire, c'est l'usage soumis à des conditions empiriques, lequel voudrait s'arroger la souveraineté en morale, qui est précisément *transcendant*, car il se révèle par des prétentions et des ordres qui sortent tout à fait de sa sphère. Nous avons ainsi justement l'inverse de ce qu'on pourrait dire de la raison pure dans son usage spéculatif (1). » En d'autres termes, dans la spéculation, c'est la théorie empirique qui est immanente et la raison pure qui est transcendante ; dans la pratique, c'est la morale empirique qui est transcendante et la morale rationnelle pure qui est immanente. La morale empirique en effet, dit Kant, a la prétention de nous faire réaliser le bonheur, ou l'ordre universel, ou une certaine perfection objective, etc.; de telles prétentions et de tels ordres dépassent sa propre sphère. La morale rationnelle pure, au contraire, ne nous demande que de conformer notre conduite à la *forme universelle* du devoir, ce qui n'exige, à en croire Kant, qu'un usage immanent de la raison, à l'abri de toute critique. Telle elle est la pensée de Kant. — Mais est-il vrai que sa raison

1. *Ibid.*, p. 118.

pure pratique ait un usage purement immanent ? La prétention à une règle universelle, valable non seulement pour le sujet humain, mais pour tout autre être raisonnable, n'implique-t-elle aucun passage secret à des objets transcendants ? C'est ce que nous aurons à examiner plus tard. En admettant même que l'usage de la raison pure pratique demeurât jusqu'au bout immanent, il n'en serait pas moins pour cela soumis à la critique, car l'illusion n'a pas nécessairement pour objet le transcendant ; nous pouvons fort bien nous faire une idée trompeuse non seulement des lois fondamentales de l'univers et du rôle que notre moralité y peut jouer, mais encore de nos propres lois fondamentales et du pouvoir dont nous disposons pour les réaliser. Kant identifie lui-même la loi morale avec la liberté, et finit par dire, comme nous le verrons, que cette loi serait une illusion pratique s'il n'y avait ni immortalité ni Dieu. Donc l'usage immanent dépend de certains objets transcendants, pour être objectivement et absolument valable ; donc il y a lieu d'appliquer la critique à la raison pure agissante comme à la raison pure spéculative, car agir moralement, c'est encore spéculer, et c'est spéculer sur l'objectif, sur l'universel, sur l'éternel, sur le divin.

La volonté morale ne jouit point du même privilège que le *cogito*, où le sujet et l'objet se confondent, et qui conséquemment échappe à la critique, du moins quand il demeure purement subjectif et formel. On peut bien dire aussi : « Je veux, donc je veux ; » mais ce n'est pas sur cette stérile identité qu'on fondera la morale. La volonté morale est une *raison* pratique, et, comme toute raison, elle se propose un but et un objet, disons plus, un objet universel, qui dépasse le sujet conscient et voulant. Quand il ne s'agirait que du bien des autres hommes et de l'humanité entière, il est clair que la morale, pour atteindre cet objet, ne peut se contenter d'un *cogito* ou d'un *volo* opiniâtrément répété. Le paradoxe de Kant consistera précisément à vouloir fonder la morale sur une volonté pure de tout objet et *formelle*, seul moyen de lui enlever un usage transcendant; mais y réussira-t-il, et, quand même il y réussirait, n'y aurait-il pas lieu plus que jamais de soumettre à la critique cette volonté formelle qui s'érigerait en volonté absolue et répéterait sur tous les tons : Je veux, je me veux, donc je veux et me veux ?

Ainsi, par toutes les voies, nous arrivons au même résultat : la nécessité d'une critique aussi sévère pour la raison pure qui *commande* et cherche à *réaliser* l'absolu moral, que pour la raison pure qui *spécule* et cherche à *connaître* l'absolu méta-

physique, identique au fond à l'autre. La raison aura beau se mettre à agir au lieu de parler et de penser ; agir, c'est encore traduire une pensée et parler par signes. Dans l'un et l'autre cas, il faut voir si la raison ne fait point de contre-sens, ne contredit point l'expérience et ne se contredit point elle-même. La critique de la raison pure pratique demeure donc tout entière à faire.

II. — Accordons pourtant à Kant le premier point de sa méthode en morale, à savoir que la raison pure pratique, « en supposant son existence prouvée, n'a pas besoin de *critique ;* » il nous restera à examiner le second point, c'est-à-dire la méthode générale employée par Kant pour prouver l'*existence* de la raison pure pratique. Or, ici encore, nous avons une objection à lui adresser, à lui et à son école : c'est de n'avoir pas continué, dans la philosophie morale, les recherches qu'il avait commencées dans la philosophie spéculative pour démontrer qu'il y a réellement une faculté capable de nous fournir des principes *à priori*, c'est-à-dire une raison. Kant se contente ici de renvoyer le lecteur à la *Critique de la raison pure*, où il croit avoir démontré l'existence de la raison pure en général, si bien qu'il n'aurait plus à démontrer maintenant qu'un seul point, à savoir que cette raison pure est *pratique*. Selon nous, cette méthode est trop expéditive. Kant a cependant entrevu lui-même la difficulté, car il dit dans sa préface : « Ce qu'il pourrait arriver de plus fâcheux à ces sortes de recherches ce serait que quelqu'un découvrît inopinément qu'il n'y a ni ne peut y avoir de connaissance *à priori* (1). » En effet, la morale *à priori* serait alors coupée par la racine : comme il n'y aurait plus de raison pure, il n'y aurait plus de raison pure pratique. Le problème valait certes la peine d'un nouvel examen. Kant se contente de résumer superficiellement la critique de la raison pure. « Il n'y a pas ici le moindre danger, dit-il avec une confiance qui semble excessive. C'est comme si quelqu'un voulait démontrer par la raison qu'il n'y a pas de raison. » — Le cas n'est pas le même, répondrons-nous ; il est possible que la raison ait des principes *logiques à priori* dont on ne puisse démontrer logiquement la non-existence qu'en s'appuyant sur leur existence même ; mais il n'y a aucune contradiction à mettre en doute les prétendues *connaissances* ou *prescriptions à priori* de la raison morale, fussent-elles simplement formelles. Kant nous dit que « Hume

1. *Critique de la raison pratique*, p. 143. — Trad. Barni.

lui-même n'a pas étendu l'empirisme au point d'y comprendre aussi les mathématiques. » Hume avait peut-être tort ; mais il ne s'agit pas ici de mathématiques, et, quand même il y aurait des principes mathématiques *à priori*, cela ne prouverait encore rien pour les principes moraux, le devoir, l'impératif catégorique, etc. Hume avait précisément mis en doute lui-même le caractère *à priori* de ces principes moraux, qu'il ramenait à une utilité et à un sentiment empiriques (1) ; au lieu de lui répondre par un examen approfondi de la raison au point de vue des idées *morales* et non plus logiques ou mathématiques, Kant se borne à déclarer que l'empirisme universel est un scepticisme universel, sans songer que le scepticisme moral est un système des plus sérieux, qui aurait mérité une réfutation en règle. Après quoi, Kant termine par ces paroles dédaigneuses, où perce quelque humeur : « Cependant, comme dans ce siècle philosophique et critique, il est difficile de prendre un tel empirisme *au sérieux*, et qu'il n'a probablement d'autre but que d'exercer le jugement et de mieux mettre en lumière par le contraste la nécessité des principes rationnels *à priori*, on peut avoir *quelque obligation* à ceux qui s'appliquent à ce genre de travail, d'ailleurs *fort peu instructif* (2). » La clairvoyance de Kant est ici en défaut ; lui qui avait subi l'influence de Hume pour la spéculation, il n'a pas vu que cette influence devait logiquement s'étendre et s'étendrait bientôt à la pratique. Il ne pouvait d'ailleurs prévoir les grands travaux de l'école anglaise, qui ont précisément pour but de ramener les principes moraux *à priori* aux données de l'expérience individuelle ou collective, à l'habitude, à l'instinct social, à l'hérédité. Toujours est-il que l'existence d'une raison morale *à priori* n'est nullement évidente ni facile à établir ; ici encore Kant s'est trop aisément dispensé non seulement de la critique, mais même de l'analyse.

Au fond, dans sa *Métaphysique des mœurs* comme dans sa *Raison pratique*, Kant prend pour accordé qu'il existe un *à priori* moral, et part de là pour procéder à la construction d'une « morale pure » qui serait elle-même tout entière *à priori*. De là le caractère abstrait et exclusivement métaphysique de sa méthode, qui rejette toute psychologie et, en général, toute anthropologie (3). Selon lui, on devrait placer « avant la physique proprement dite (la physique empirique) une *métaphy-*

1. *Essais de morale*, trad. fr., Londres, 1764, tome I, 7, 8, 22, 23, 24, etc., t. V, p. 4.
2. *Raison pratique*, p. 146. — Trad. Barni.
3. Voir édit. Rosenkranz, *Fondements de la mét. des mœurs*, p. 5, 6, 52.

sique de la nature, et, avant l'anthropologie pratique, une *métaphysique des mœurs*, de telle sorte que, en écartant scrupuleusement tout élément empirique, on sache ce que peut la raison pure dans les deux cas et à quelles sources elle puise elle-même ses données *à priori* (1). » Ce rapprochement de la philosophie naturelle et de la philosophie morale est propre à faire pressentir ce que la méthode de Kant offre de chimérique; car qui admettrait de nos jours une métaphysique de la nature *à priori* construite par la raison pure sans aucun appel à l'expérience? La raison pure, sincèrement réduite à elle-même, irait-elle bien loin dans cette voie, et pourrait-elle trouver par elle seule les idées de matière, de force, de mouvement, les lois du mouvement, etc.? De même, est-il possible de construire « une philosophie morale pure, » qui serait entièrement dégagée de tout élément empirique et appartenant à l'anthropologie (2)?

Si les raisons du devoir « ne doivent être cherchées, comme dit Kant, ni dans la nature de l'homme, dans le subjectif, ni dans son entourage extérieur, dans l'objectif (3), » et si d'autre part les objets *intelligibles* nous échappent, le devoir se trouvera tellement dans les nues qu'il deviendra inaccessible. Aussi Kant finit-il par énoncer lui-même le problème moral, tel qu'il le conçoit, et la méthode pour le résoudre, sous cette forme piquante : « Nous voyons ici le philosophe dans l'embarras ; il lui faut un point d'appui qui ne soit fondé sur rien

1. *Mét. des mœurs*, p. 6.
2. « La morale pure, dit Kant, appliquée à l'homme, n'emprunte pas la moindre chose à la connaissance de l'homme même (à l'anthropologie), mais elle lui donne des lois *à priori* comme à un être raisonnable. » (Ros., p. 6.) Ce précepte, *Tu ne dois point mentir*, ajoute-t-il, « ne s'adresse pas seulement aux hommes: mais les autres êtres raisonnables devraient aussi le respecter; il en est de même de toutes les autres lois morales particulières. » L'idée du mensonge, demanderons-nous, est-elle compréhensible si l'on n'y fait pas entrer: 1° l'idée d'un être doué d'intelligence; 2° l'idée d'autres êtres semblables avec lesquels il vit en *société;* 3° l'idée de la *parole* et de ses rapports avec la pensée; 4° l'idée d'un *intérêt* que l'on peut avoir à déguiser la vérité; 5° conséquemment l'idée d'une *sensibilité* affectée par des besoins; 6° l'idée d'une *volonté* capable de choisir entre la véracité et le mensonge selon les circonstances particulières, etc.? Kant aura beau contempler sa raison pure, y trouvera-t-il tous ces éléments dus à l'expérience? L'idée même du devoir, exprimée par *tu dois*, suppose, comme Kant le fera voir, un être qui n'est pas seulement raisonnable, mais encore sensible, et chez qui les inclinations de la sensibilité peuvent se trouver en désaccord avec ce que cet être ferait s'il n'avait aucun besoin, aucun corps, etc. Une morale pure serait la morale des purs esprits; Kant sait-il s'il y a des esprits purs? Sa critique de la raison spéculative lui permet-elle de spéculer sur un monde imaginaire? Ce sont là des points sur lesquels nous aurons à revenir, d'autant plus que la pensée de Kant, revenant elle-même sans cesse sur soi par des redites sans fin, oblige celui qui veut la suivre jusqu'en ses derniers principes à ne pas craindre de s'arrêter lui-même plusieurs fois sur les points essentiels.
3. Rosenkranz, p. 5.

de ce qui existe au ciel et sur terre et qui ne soit rattaché à rien (1). » Poser ainsi le problème, n'est-ce point faire pressentir qu'il sera insoluble ? Comment un idéal aussi indéterminé pourra-t-il obliger la volonté et l'obliger à des actes déterminés ? Un partisan de l'expérience et de l'évolution ne pourrait-il pas dire : « — Une telle morale, si céleste en apparence et qui paraît d'abord suspendue dans les airs sans aucun appui, ressemble à ces édifices que les marins aperçoivent quelquefois dans le ciel, mirage et reflet d'édifices appuyés sur la terre ferme ; parfois même ils voient dans l'air un navire renversé qui semble reposer sur la pointe de son grand mât, simple image de leur propre navire. Cette pointe, qui semble la base tandis qu'elle n'est que le faîte, c'est l'*à priori* de Kant, qu'un jeu de réfraction intellectuelle lui fait prendre pour le fondement de sa morale. — Suivons-le pourtant dans le domaine « de la moralité et de la liberté intelligibles, » d'où nous essayerons ensuite, non sans difficulté, de redescendre avec lui au monde sensible. Nous verrons de cette manière si, en supposant démontrée l'existence d'une raison pure, Kant et ses disciples ont du moins réussi à démontrer que cette raison pure est *pratique*, conséquemment capable de fonder une morale. Pour cela il faut examiner : 1° l'*objet;* 2° le *sujet* de la morale ; 3° la *loi* morale qui établit entre les deux des rapports déterminés.

1. *Mét. des mœurs,* Rosenkranz, 53. *Cf.* Trad. Barni, p. 60

CHAPITRE DEUXIÈME

L'OBJET DE LA MORALITÉ

Kant a-t-il démontré l'identité de la moralité absolue avec la volonté pure et avec la raison pure ?

Les *Fondements de la Métaphysique des mœurs,* malgré leur importance, sont encore un ouvrage exotérique, surtout au commencement; la *Critique de la raison pratique*, au contraire, nous montrera Kant s'enfonçant de plus en plus dans les profondeurs de son formalisme, qui est sa doctrine vraie et conséquente.

Dès le début des pages si vantées de la *Métaphysique des mœurs* sur la *bonne volonté,* on remarque une apparente pétition de principe. La seule chose « bonne *absolument* et sans restriction (1) », nous dit Kant, et qui conséquemment est le véritable objet de la morale, c'est la bonne volonté. « Dans cette bonne volonté seule il faut chercher le *bien* suprême et *absolu* (2). » Elle seule a une « valeur absolue » et fait la valeur absolue de l'homme. « L'essence des choses n'est point modifiée par leurs rapports extérieurs, et ce qui, indépendamment de ces rapports, constitue seul la valeur absolue de l'homme, est aussi la seule chose d'après laquelle il doit être jugé par tout être, même par l'Être suprême (3). » Par là, Kant semble prendre tout d'abord pour accordé ce qui est en question, l'existence d'un bien *absolu,* d'une chose bonne sans restriction et « à tous égards », qui ne peut « jamais devenir mauvaise » ni avoir « un mauvais usage ». Or la *Critique de la raison pure* nous a montré qu'on ne peut pénétrer l'essence de

1. Trad. Barni, p. 25.
2. *Ibid.*, p. 25.
3. *Ibid.*, p. 88.

rien, qu'on ne peut savoir s'il existe réellement quelque chose d'absolu, par conséquent un bien absolu et sans restriction, objet de la moralité. Comment donc savoir s'il y a des biens assez bons pour l'être à tous égards et *absolument ?* Comment pénétrer dans l' « essence » de l'homme et y découvrir sa « valeur absolue » ? Pour éviter une contradiction trop flagrante, nous devons prendre les assertions de Kant, malgré le ton affirmatif qu'il leur donne perpétuellement, en un sens purement hypothétique et conditionnel : — *Au cas où il existerait un bien absolu,* ce bien absolu ne pourrait être que la bonne volonté. — La *Métaphysique des mœurs* est la simple analyse d'un concept, et non la preuve de sa réalité, qui demeure toujours un problème. Reste à savoir si la conclusion à laquelle aboutit cette analyse, — identité du bien absolu avec la volonté, — sera elle-même suffisamment justifiée.

On ne peut trouver le bien absolu, dit Kant, ni dans les *talents de l'esprit* (finesse, jugement, etc.), ni dans les qualités du *tempérament.* La raison qu'il en donne est au fond empruntée à Socrate, à Platon et à Descartes : c'est que toutes ces qualités sont susceptibles d'un double usage, ἀμφίλογα (1) ; elles peuvent devenir mauvaises dans certaines circonstances et par conséquent ne sont pas inconditionellement bonnes. D'où Kant finit par conclure, avec une évidente exagération stoïcienne, qu'elles ne sont pas de vrais biens (2). « Les dons de la nature, dit-il, peuvent être extrêmement mauvais et pernicieux, lorsque la volonté qui doit en faire usage, et qui constitue ainsi essentiellement le *caractère,* n'est pas bonne. Il en est de même des *dons de la fortune* : le pouvoir, la richesse, l'honneur, la santé même, tout le bien-être, et ce parfait contentement de son état qu'on appelle le *bonheur.* » Kant érige finalement la bonne volonté en principe suprême et en objet de la morale sans avoir défini ce qu'il entend par *bien* ni ce qu'il entend par *volonté.* De là une foule d'ambiguïtés (3). Le

1. Voir notre *Philosophie de Socrate,* tome Ier, livre III, notre *Philosophie de Platon,* tome Ier, et notre étude sur le *Second Hippias.*

2. Socrate et Platon, pénétrant plus profondément dans l'idée des biens ambigus et à double usage, avaient montré que le mensonge même peut être parfois bon et la franchise mauvaise, ce qui prouve que le bien moral n'est pas aussi absolu que le croit Kant. Le rigorisme de ce dernier est obligé d'en venir, comme on sait, à condamner des mensonges évidemment moraux.

3. Première ambiguïté : La bonne volonté désigne-t-elle ce que le vulgaire et le christianisme appellent la *bonne intention,* — dont l'enfer est pavé ? Alors, il n'est pas évident que la bonne intention soit bonne *sans restriction.* En outre, l'objet de l'intention se distingue nécessairement de l'intention subjective et parfois s'y oppose. A vrai dire, Kant n'admet pas de bien objectif et extérieur ; il ne peut entendre par bonne volonté l'intention d'un bien différent de la volonté même : il faut donc que le bien soit identique à cette volonté.

mot *bonne,* qui, dans l'expression de *bonne volonte,* semblait d'abord désigner un objet distinct de la volonté même, finit par désigner la volonté *pure,* c'est à dire considérée en soi indépendamment de tout objet, la volonté *à priori.* — De transformation en transformation, on arrive donc à cette formule finale : La seule chose bonne absolument et sans restriction, c'est la volonté *pure*, voulant *à priori* et voulant une simple *forme.*

Alors se présente une série de difficultés. Il s'agit de savoir si Kant a le droit de poser ainsi, et dès le principe, cette équation : bien absolu = volonté pure. Rappelons-nous d'abord que nous ignorons s'il existe un bien absolu, ce qui nous oblige tout au moins à affecter la formule kantienne d'un point d'interrogation. En outre, en supposant l'existence d'un absolu et d'un bien absolu, nous sommes toujours dans l'impossibilité de déterminer cet absolu à moins de contredire les résultats de la *Critique de la raison pure* sur l'indéterminabilité de l'absolu. *Bien absolu* équivaut donc à *bien* x. Dès lors, comment savoir si cet x = *volonté pure?* Est-ce parce que la volonté pure, étant dégagée de tout objet sensible et relatif, de toute condition et de toute restriction, est elle-même *volonté absolue*? Mais nous ignorons entièrement si la volonté qui ne veut plus rien de déterminé, de particulier, de saisissable à la pensée, continue de subsister et devient volonté égale à l'absolu au lieu de devenir volonté égale à zéro. La seconde hypothèse est la seule conforme à l'expérience. Quand nous ne voulons plus aucun

Seconde ambiguïté : — Faut-il entendre, par la volonté identique au bien, la volonté ambiguë et à double pouvoir du sens commun, la liberté de vouloir ou de ne pas vouloir, le libre arbitre? — Non, sans doute, car alors on pourrait objecter à Kant ce que Socrate et Platon objectaient déjà à cette sorte de volonté : elle peut servir pour le mal comme pour le bien, elle enveloppe les contraires, elle est, elle aussi, à double usage, ambiguë et « amphibologique »; donc elle n'est pas bonne par elle-même, pas plus que tout autre instrument (voir notre *Idée moderne du droit*, livre IV). Au reste, Kant nous montre lui-même qu'il ne s'agit pas ici de la volonté comme faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, de la volonté indéterminée, mais bien d'une volonté déterminée et invariablement déterminée, car il nous a dit que rien n'est bon en nous quand la volonté, « qui constitue essentiellement ce qu'on appelle le *caractère,* n'est pas bonne. » Son axiome revient donc à dire que la seule chose bonne sans restriction, c'est un *caractère* bon, c'est une volonté fixée dans le bien, offrant même l'aspect de la détermination nécessaire au bien.

Troisième et dernière ambiguïté : Faut-il entendre par le caractère une bonne *nature?* — Non, car Kant retomberait ainsi dans la doctrine de la moralité passive. Il ne peut parler que d'une bonne activité spontanée, non d'une bonne passivité naturelle. La seule chose bonne, à vrai dire, est une bonne activité, une bonne liberté, un caractère librement bon. On aboutit ainsi à la doctrine de la liberté intelligible et du caractère intelligible, bien distincts du libre arbitre vulgaire. C'est donc une doctrine évidemment métaphysique et spéculative que Kant glisse subrepticement au début de son exposition sous les termes en apparence fort simples de *bonne volonté.*

objet déterminé, nous ne voulons plus rien. La volonté est alors tellement pure qu'elle est vide et nulle. Supposer qu'il reste cependant encore dans cette volonté quelque chose et que cette chose est l'absolu même, c'est s'engager dans les spéculations de la raison pure, qui ne peuvent servir, selon Kant, de point de départ à la morale.

Admettons cependant que la volonté pure ou absolue existe, il restera toujours à savoir si elle est le *bien absolu*. Il est *possible* qu'elle le soit, accordons-le ; mais il est également *possible* qu'elle ne le soit pas. Supposez que quelqu'un vienne dire à l'encontre de Kant : — Une volonté pure, vide de tout objet et de tout bien objectif, comme de tout plaisir et de tout bonheur, est peut-être une chose *indifférente* et neutre, peut-être même une chose *mauvaise*, par exemple un égoïsme absolu, un isolement dans le nirvâna, etc. — Comment un kantien réfuterait-il cette hypothèse, tant qu'il n'aurait pas fait intervenir quelque autre idée? Parlez-nous, au début de la morale, de volonté pure, de volonté *à priori*, de volonté absolue, c'est déjà chose hasardeuse ; mais de volonté *bonne*, vous n'en avez pas encore le droit.

Pour remplir en une certaine mesure le concept trop vide de volonté absolument pure, Kant identifie la volonté avec la raison. La volonté pure n'est à ses yeux que la *raison pure pratique*, c'est-à-dire la raison agissant et gouvernant toutes les actions. Mais cette identité soulève des objections analogues aux précédentes. Premièrement, il faudrait démontrer que la volonté est en effet l'activité de la raison et n'a rien qui la distingue en propre de la raison même. Une telle proposition, vraie ou fausse, est tellement loin des idées vulgaires sur la volonté et le libre arbitre qu'elle méritait d'être justifiée. En second lieu, si nous remplaçons le mot de *volonté pure* par son synonyme *raison pure,* nous arrivons à ce théorème fondamental que le seul bien absolu, s'il y en a un (ce que nous n'examinons pas encore), c'est la raison pure ; or ce théorème, à son tour, est-il démontré?

La raison pure est la faculté de concevoir les noumènes, le monde intelligible ou plutôt inintelligible et inconnaissable, l'absolu, l'inconditionnel. Si la raison pure est en nous la seule chose bonne, indépendamment de toute idée de bonheur, ce ne peut être que pour l'une ou l'autre de ces deux raisons : ou bien parce que son objet, le noumène, est le bien absolu ; ou parce qu'elle est elle-même le bien, indépendamment de tout objet intelligible comme de tout objet sensible. Examinons successivement ces deux hypothèses. Premièrement, est-ce l'identité

du noumène, objet de la raison, avec le bien absolu, qui rend la raison absolument bonne? — C'est l'opinion soutenue par plusieurs kantiens, mais à laquelle s'opposent, selon nous, les principes mêmes de Kant. Nous ne pouvons savoir *à priori* et directement si le noumène est le bien. La conception du noumène, en effet, ne permet d'en affirmer ni le *bien* ni le mal, ni une qualité quelconque; elle ne permet même pas d'en affirmer l'existence ni la possibilité positive. Le noumène est par définition le noyau obscur de l'être, analogue à celui que certains astronomes placent au centre du soleil et dont ils font jaillir la lumière. Or, comment pouvez-vous savoir si ce noyau est *bon* ou *mauvais*, puisque votre pensée vient se briser à la surface sans pouvoir y pénétrer, et encore bien mieux votre sensibilité, avec ses joies ou ses peines? Tout ce qui donne un sens positif aux mots de bien ou de mal, intelligence, sensibilité, perd sa valeur en présence de cet inconnaissable. Vous l'appelez l'esprit, la pensée pure, l'acte pur de la pensée; mais les autres l'appellent la matière, et Kant nous a appris que la décision est impossible entre les deux. Si vous nous présentez la substance inconnue et inconnaissable comme un Dieu ou un bon génie, nous répondrons : — Qui sait si elle n'est pas le démon, si le monde n'est pas l'œuvre d'une mauvaise volonté et si les pessimistes ont tort de le croire? Prouvez tout au moins que le monde n'est pas l'œuvre d'une volonté absolument indifférente, comme semble le proclamer la nature entière en dépit des Psaumes : *Cœli enarrant indifferentiam Dei*. Direz-vous qu'on peut juger de la cause première par ses effets? Mais nous n'avons pas le droit, selon les principes mêmes de Kant, d'induire des effets à leur cause; ce serait transporter dans l'ordre des noumènes la causalité, que Kant a démontrée la loi des seuls phénomènes. De plus, quand même on appliquerait la causalité à ce qui est en dehors d'elle, Kant a montré dans la *Critique de la raison pure* que les effets visibles en ce monde ne prouvent pas une cause absolument bonne, car le mal se mêle au bien dans la nature et y est peut-être en quantité égale ou supérieure. Donc, à aucun point de vue vous n'avez le droit de dire que le noumène, objet de la raison pure, est bon, ni que le bien est le noumène.

Ainsi, nous ne pouvons chercher dans les objets intelligibles le motif qui confère à la *raison pure* son caractère de *bonté*. Il faut donc que la raison ait le droit de se déclarer elle-même bonne à un point de vue immanent et non plus transcendant. Mais comment pourra-t-elle avoir ce droit? — Elle ne pourra l'acquérir que de deux manières, soit par l'introduction de

l'idée de *bonheur*, soit par l'introduction de l'idée de *loi*. Si, par exemple je montre dans la volonté pure et raisonnable, dans la liberté et l'indépendance idéale, le fond même du bonheur non seulement pour l'individu, mais pour tous les autres êtres, j'acquerrai le droit de dire que la volonté pure est bonne. Kant rejette cette façon de procéder. Apporte-t-il des raisons valables pour cette condamnation sommaire du *bonheur?* Il ne le semble pas. La première raison qu'il donne, comme en passant, pour exclure le *bonheur* de l'idée de la volonté *bonne* et *raisonnable*, c'est que le « bien-être et ce parfait contentement de son état qu'on nomme le *bonheur*, nous donne une confiance en nous qui dégénère même souvent en présomption lorsqu'il n'y a pas là une bonne volonté... et qu'un spectateur raisonnable et désintéressé ne peut voir avec satisfaction que tout réussisse à un être que ne décore aucun trait de bonne volonté (1). » Mais parler ainsi du bonheur, c'est le confondre avec la bonne fortune, avec l'εὐτυχία que Socrate apposait à l'εὐπραξία (2). Une telle définition est notoirement insuffisante : tout bonheur n'est pas un simple succès extérieur, une simple bonne chance ; la satisfaction intime de la sensibilité produite par le développement de l'être engendre un bonheur également intime, que Kant n'a pas le droit de passer sous silence. En outre, ce bonheur intime ne fait plus partie des biens à double usage, tantôt bons, tantôt mauvais, comme les richesses, la santé, le jugement ; Kant ne peut donc lui objecter son caractère ambigu et relatif.

La seconde démonstration, tout indirecte, que Kant nous propose pour exclure de l'idée de la raison pure toute considération de bonheur, est empruntée aux causes finales dans la nature et à la notion de providence, c'est-à-dire à des spéculations dont la *Critique de la raison pure* a justement eu pour but de démontrer l'illégitimité. « Quand nous considérons, dit Kant, la constitution naturelle d'un être organisé, c'est-à-dire d'un être dont la constitution a la vie pour but, nous posons en principe que dans cet être il n'y a pas d'*organe qui ne soit propre à la fin pour laquelle il existe*. Or, si, en donnant à un être la raison et la volonté, la *Nature* n'avait eu d'autre *but* que la conservation, le bien-être, en un mot le *bonheur* de cet être, elle aurait bien mal pris ses mesures en confiant à la *raison* de sa créature le soin de poursuivre ce but (3). » Cet appel aux causes finales est évidemment une preuve tout exo-

1. P. 13 et 14.
2. Voir notre *Philosophie de Socrate*, tome premier. livre III.
3. P. 16.

térique, sans valeur scientifique, incompatible avec les principes mêmes de Kant. Dans sa *Critique de la raison pure*, il rejette tout recours aux causes finales et, même dans la *Critique de la raison pratique*, il déclare vouloir établir le bien moral indépendamment de toute considération des fins ; que vient donc faire ici cette Nature personnifiée, cette Providence déguisée, qui n'aurait pas eu de motif pour nous donner en partage la raison si nous n'avions eu besoin que de bonheur ?

Admettons cependant ce principe « cause-finalier » sur lequel Kant appuie sa démonstration ; la conséquence qu'il en tire sera-t-elle du moins légitime? — Nullement. Il est inexact de dire que l'instinct, pour nous rendre heureux, eût été supérieur à la raison, « que le but de la nature serait bien plus sûrement atteint par ce moyen qu'il ne peut l'être par la raison (1). » Voyons-nous que la brute ait plus de bonheur que l'homme raisonnable ? Si l'instinct suffit pour certaines actions peu compliquées dans des organismes peu compliqués eux-mêmes, peut-on dire qu'il suffise pour résoudre certains problèmes difficiles dont la solution est cependant nécessaire au salut et au bonheur de l'homme? La raison, qui a créé la science, l'industrie, l'art, la vie sociale, civile et politique, est-elle donc inutile au bonheur humain? D'ailleurs, on pourrait répondre à Kant et à ses partisans que la raison est elle-même un moyen de créer peu à peu dans l'espèce humaine des instincts nouveaux, appropriés à un état supérieur de l'évolution : ce qui est d'abord raisonné chez les individus devient peu à peu instinctif dans la race par voie d'hérédité. A tous les points de vue, cette démonstration de Kant pour ériger la raison pure en bien *absolu* ne saurait supporter l'examen. Que la raison soit un certain bien et un moyen du bien, on peut l'admettre si on considère son usage ; mais qu'elle constitue par elle seule le bien et qu'elle soit inutile au cas où elle ne serait pas le bien absolu, c'est là un nouveau paradoxe que toutes les causes finales ne sauraient justifier et qui revient à la proposition suivante : — La raison ne servirait à rien si elle servait à quelque chose ; donc elle est elle-même le bien absolu, indépendamment de son usage. — Cette argumentation est de celles où il semble que le génie de Kant sommeille : *Quandoque bonus dormitat Homerus.*

Ayant refusé d'identifier la volonté pure avec le bien par l'intermédiaire de l'idée de *bonheur*, Kant n'a plus d'autre

1. *Ibid.*

moyen à sa disposition que l'idée de *loi.* La volonté pure, dégagée de toute considération étrangère à elle-même, nous apparaît selon lui comme simple *loi,* comme *devoir;* donc elle est bonne, en ce sens tout nouveau que ce qui *doit* être est *bon.* Il ne faut pas dire : « La volonté pure est bonne, donc elle doit être ; » mais : « La volonté pure doit être, donc elle est bonne.» Telle est la vraie méthode de Kant. Il était lui-même infidèle à cette méthode au début de la *Métaphysique des mœurs*, lorsqu'il nous parlait de *bonne* volonté, avant d'avoir posé une volonté *légale, légitime,* pour en déduire ensuite le seul *bien* qu'il admette : la *légalité*.

Aussi la célèbre analyse de la « bonne volonté » n'est-elle au fond, comme nous l'avons vu, qu'une argumentation ambiguë et sophistique, par laquelle Kant essaye de donner l'apparence d'une vérité de sens commun à son paradoxe fondamental : — *Le bien est ce qui est conforme à la loi,* loin que la loi soit ce qui est conforme au bien ; *la volonté pure est la volonté du devoir,* c'est-à-dire d'une forme purement rationnelle, abstraction faite des objets intelligibles comme des objets sensibles, du bien nouménal et transcendant comme du bien positif et immanent qu'on nomme le bonheur. Voilà, malgré les déguisements dont il la recouvre parfois, la propre pensée de Kant. Nous trouvons en nous la loi du devoir qui nous commande, sans que nous trouvions l'objet de cette loi dans le monde sensible et sans que nous puissions le déterminer dans le monde intelligible : il faut obéir.

Avant d'obéir, pourtant, il est naturel de se demander si cette idée du devoir a l'absolue valeur qu'on lui attribue. En présence de ce commandement *formel* dans tous les sens du mot, les questions se pressent : 1° La moralité est-elle possible pour le sujet moral et a-t-il une liberté capable de la réaliser ? 2° La loi du devoir est-elle certaine et objective ?

CHAPITRE TROISIÈME

LE SUJET MORAL : LA LIBERTÉ INTELLIGIBLE

Examinons d'abord ce que Kant entend par la liberté et les diverses questions auxquelles la liberté donne lieu.

1° *Kant a-t-il démontré que la liberté nouménale n'est pas impossible.*

Le déterminisme, ou besoin de déterminer et de lier toutes choses, est l'essence même de notre entendement ; il n'y a de connaissable que ce qui est déterminé par des lois. Mais, ajoute Kant, tout n'est pas connaissable en nous ; les phénomènes seuls le sont ; le noumène, qui est notre fond même, ne l'est pas. Donc la réalité, soit la nôtre, soit celle des autres choses, n'est soumise au déterminisme et à la loi de causalité qu'en tant qu'elle *apparaît;* donc encore, en tant qu'elle *est*, elle échappe ou peut échapper à ce déterminisme, elle est ou peut être libre. La liberté n'est pas démontrée impossible dans le monde des noumènes ; il est donc possible de concevoir une liberté nouménale. Le *libre*, en ce sens, c'est simplement le non-déterminé, le non-connu et le non-connaissable. Telle est la première définition de la liberté, toute négative.

L'idée de liberté ne commence à devenir positive, selon Kant, que par l'idée de loi morale, qui y introduit, sinon une matière et un *objet*, du moins une *forme* déterminée, celle d'une législation universelle. La liberté devient alors, selon Kant, le pouvoir de prendre un *intérêt* à cette pure forme, à la pure loi morale, par cela même le pouvoir de faire passer cette forme dans les actions, en un mot le pouvoir de réaliser

la moralité. En ce sens, moralité et liberté sont identiques. Et comme la moralité est en soi un principe transcendant, la liberté qui y répond est également transcendante : elle est une liberté nouménale. Aussi ne pouvons-nous jamais, même en la concevant au point de vue moral, nous faire qu'une idée négative de son essence; nous savons que son effet est la réalisation d'une législation universelle ; mais qu'est-elle en elle-même en tant que causalité ? Elle n'est toujours pour nous que la négation pure et simple de la causalité sensible et du déterminisme, c'est-à-dire du seul genre de causalité à nous connu.

Telle est la notion de la liberté transcendante et nouménale. Cette notion toute négative, même sous sa forme prétendue positive, est-elle acceptable au point de vue spéculatif et au point de vue pratique ? N'est-elle point en opposition : 1° avec les inductions de l'expérience ; 2° avec la moralité qu'elle prétend fonder ?

En premier lieu, si nous ne pouvons nous faire du noumène inconnu et inconnaissable qu'une idée absolument négative, aurons-nous quelque raison pour l'appeler le domaine de la liberté? Non, car il peut tout aussi bien — et les kantiens ne le nieront pas — être le domaine de la nécessité en tant qu'elle ne nous est pas connue ; en d'autres termes, il peut être la partie de la nécessité que nous ignorons encore. Par exemple, le prétendu fond nouménal de moi-même, c'est-à-dire mon fond inconnu, peut fort bien être simplement mon cerveau, mon organisme. Comme ce qui se passe dans les profondeurs de mon organisme n'arrive pas jusqu'à ma conscience, c'est pour moi le non-connu, le *non-déterminé;* mais est-ce pour moi le *libre?* Tout au contraire, il est probable que ce qui échappe aux lois de ma pensée tombe sous des lois plus sourdes et plus dures, moins flexibles et moins voisines d'un déterminisme automoteur. Qu'est-ce qui m'assure que le « noumène » n'est pas une nécessité encore plus inéluctable, plus fondamentale que celle qui se révèle actuellement à mon intelligence et qui n'est peut-être qu'une apparition, *Erscheinung*, un pâle reflet de l'autre ? Ou nous ne pouvons rien dire du noumène inconnaissable, ou, si nous nous hasardons à lui donner un nom, nous l'appellerons le principe commun de la nécessité réelle et de la liberté apparente. Et comme la liberté apparente ou libre arbitre rentre elle-même, selon Kant, dans la nécessité, nous pourrons appeler le noumène simplement le principe de la nécessité, dont nous ne connaissons rien, sinon qu'il produit la nécessité même. Il sera donc la nécessité en sa

source, qui est peut-être elle-même nécessité, peut-être liberté, peut-être autre chose, peut-être rien.

Tel est le vrai sens de la *liberté négative*, sens conforme d'ailleurs à l'intime doctrine de Kant. Donc, tant que nous serons réduits aux inductions purement scientifiques, nous aboutirons plutôt à un principe nouménal de nécessité que de liberté, malgré le nom de liberté qu'on lui donne habilement par anticipation, comme un moule qu'on n'aura plus ensuite qu'à remplir. Si d'ailleurs le moule est par trop vide, il n'aura même plus de forme déterminée, il ne sera plus un moule, et on n'aura plus de raison ensuite pour le remplir avec une chose déterminée. C'est ce qui arrive pour Kant. Il a tellement vidé la notion spéculative de la liberté qu'il n'y reste plus rien.

Si nous ne nous trompons, il eût fallu construire spéculativement un idéal de liberté moins négatif pour pouvoir ensuite l'utiliser en morale. Peut-être n'était-il pas absolument impossible de se former une notion de liberté offrant quelque sens positif et ne s'abîmant pas tout entière dans l'insaisissable noumène. Mais Kant est tellement préoccupé de réduire à l'impuissance la spéculation, qu'il oublie parfois de se demander si ses coups n'atteignent point en même temps la pratique. La scission complète du spéculatif et du pratique chez Kant, l'un tout négatif, l'autre rendu positif par un coup de baguette incompréhensible, entraîne ici comme ailleurs les mêmes inconvénients. La liberté, indépendamment de la loi morale, n'étant conçue que comme un noumène indéterminé et une négation, Kant aura beau ensuite faire intervenir la loi morale, le noumène sera en contradiction avec elle au lieu de lui servir. C'est ce que nous allons vérifier en passant aux considérations morales. Voyons si la liberté négative et nouménale, qui était tout à l'heure en opposition avec la nature et avec la science, ne sera point en opposition avec la moralité qu'elle doit fonder et qui fournit seule des raisons de l'admettre.

Que le principe de la *nature* en général et de notre nature en particulier soit inconnu et inconnaissable, conséquemment négatif pour nous et indéterminé, on peut encore le concéder; mais que le principe de notre *moralité* libre, que la liberté même qui nous constitue des êtres moraux soit inconnaissable, voilà qui est tout autrement difficile à accorder. Ce fait même que vous placez le noumène dans la nuit de l'intelligence ne le rend-il pas incompatible avec la liberté morale, telle que nous croyons l'apercevoir en nous, et telle que

nous pouvons logiquement la concevoir? En fait, ce n'est jamais dans ce que nous ne connaissons pas et dans ce dont nous n'avons pas conscience que nous nous attribuons la liberté. D'autre part, au point de vue logique, nous ne pouvons être libres dans l'inconnu, dans les ténèbres, là où nous ne nous connaissons plus, libres sans le savoir et sans en avoir conscience ; car la réelle liberté consisterait, par définition, à agir véritablement soi-même, à connaître dans leur cause les effets que l'on produit, à les voir par conséquent en soi. On n'a jamais appelé libre celui qui fait une chose sans savoir ni qu'il la fait, ni comment ni pourquoi il la fait. Me rendrez-vous plus libre et plus responsable de mes actes en me mettant un bandeau sur les yeux sous prétexte que je ne serai plus nécessité par les lois de la lumière? Je le serai alors par des lois encore plus gênantes, celles de la nuit. « L'homme, dit Kant, d'après la connaissance qu'il a de lui-même par le sentiment intérieur ne peut se flatter de se connaître tel qu'il est en soi, car, *comme il ne se produit pas lui-même*, et que le concept qu'il a de lui-même n'est pas *à priori*, mais qu'il le *reçoit* de l'expérience ou du sens intime, il est clair qu'il ne connaît sa nature que comme phénomène, c'est-à-dire par la manière dont sa conscience est affectée. (*Raison pratique*, p. 106.) Là est précisément le point capital; si je suis vraiment libre, je dois connaître *à priori* ce que je produis moi-même. Qu'est-ce en effet qu'une liberté qui ne voit pas ses propres actes et qui est forcée d'attendre que l'expérience les lui révèle du dehors (1)? Si je suis obligé, pour connaître mon visage et pour savoir s'il est beau ou laid, de le regarder dans un miroir, c'est une preuve qu'il n'est pas mon œuvre libre et que je n'en suis pas vraiment responsable. « Pardonnez-leur, car ils ne *savent* pas ce qu'ils font! » signifie-t-il : « Pardonnez-leur, car ils sont *libres* » ?

Loin de conclure avec les kantiens orthodoxes que, puisqu'il y a un monde où j'*existe* sans m'y *connaître*, j'y puis être libre, je dois conclure au contraire que je ne le puis pas, par cela même que, dans ce monde, je ne me connais pas. Supposons-nous dans la caverne de Platon. Dirons-nous que les ombres seules peuvent avoir la connaissance et la conscience d'elles-mêmes, parce qu'elles sont des ombres, déterminées par les lois de la réflexion ; mais que les personnages réels qui projettent ces ombres ne peuvent plus se connaître ni avoir conscience? Il en faudrait alors conclure que ces personnages

1, Voir notre livre sur *La liberté et le déterminisme*, p. 225.

sont encore moins libres que leur ombre. Dirons-nous, au contraire, que la conscience de la liberté existe peut-être en eux, mais que leur ombre n'en sait rien? Alors le personnage et son ombre sont deux êtres réellement distincts et reliés par un rapport tout extérieur. Me voilà donc conduit à supposer que, pendant que je me promène sur la terre à l'état de fantôme, mon Sosie se promène ou plutôt est à jamais assis dans le ciel, et y est libre ; le moi que je ne connais pas est la cause responsable du moi que je connais ; personne n'a jamais vu le premier moi, pas même *moi*, et c'est avec le second que tout le monde a affaire ; néanmoins, si le moi intemporel ne gouverne pas, il règne. Entre ces deux moi si bien séparés et que Kant déclare cependant *numero idem*, quel sera le lien? Ne serait-ce pas le cas de demander, avec Aristote et avec Platon lui-même, pourquoi, au-dessus de « l'homme sensible » et de « l'homme intelligible », on n'imaginerait pas pour les relier un troisième homme et un troisième monde ; car, en fait d'entités, pourquoi s'arrêter à deux plutôt qu'à trois? Dans ce jeu d'abstractions, le « noumène » et le « phénomène » devraient être comme les images réflétées dans deux miroirs parallèles, qui se répercutent à l'infini.

A vrai dire, le prétendu moi inconnaissable de Kant est effectivement un *non-moi*. C'est Dieu qui est libre, et nous ne le sommes pas ; la liberté de Kant n'est que le fatalisme de la grâce et de la prédestination théologique. Aussi cette liberté transcendante et nouménale est-elle finalement en contradiction avec la moralité, comme elle est en contradiction avec la nature réelle.

En somme, les kantiens n'ont aucune raison sérieuse pour appeler liberté leur principe transcendant de *prédestination* éternelle, qu'il soit Dieu, moi absolu, non-moi absolu, ou identité absolue des deux ; ils ont au contraire toutes les raisons positives, cosmologiques et morales, pour lui refuser un nom trompeur. Quand on donne un nom à une cause révélée par ses effets, il faut du moins mettre ce nom en harmonie avec les effets mêmes, qui sont justement ici un prédéterminisme inflexible (1), une nécessité permettant de prédire mes actes, liés aux vôtres, liés à l'univers entier, « avec la même certitude qu'une éclipse », conséquemment une absence d'individualité propre, une absorption du *moi* apparent dans le

1. Voir, sur le prédéterminisme, le livre suivant.

grand tout. Pour revenir à la comparaison avec le noyau obscur du soleil, de ce que la lumière et la chaleur sortent de ce noyau nous pouvons bien induire qu'il doit les renfermer virtuellement, qu'il est lui-même chaud et virtuellement lumineux, sinon pour nos yeux, du moins pour des yeux que des vibrations moins rapides pourraient affecter; mais nous n'imaginerons pas d'appeler obscurité absolue ni obscurité intelligible le principe de la lumière; ce serait non seulement dépasser la limite de notre connaissance, mais encore aller contre notre connaissance même. Pareillement, lorsqu'une corde sonore vibre trop lentement pour vos oreilles, vous n'avez pas le droit de supposer qu'elle produit le contraire du son, le silence absolu, mais simplement l'absence de son perceptible pour vous, le silence relatif à vous, qui, selon toute probabilité, se changerait en un son pour d'autres oreilles.

On dira peut-être que, si la cause doit être conçue comme capable de produire ses effets, elle doit aussi être distinguée de ces effets mêmes et que le nom de liberté a l'avantage de marquer cette distinction. — Encore faut-il que la distinction n'aille pas jusqu'à la contradiction. Sous ce prétexte que la cause doit être nommée autrement que les effets, quel nom donnerez-vous à une cause produisant des effets bons et bienfaisants? L'appellerez-vous *méchanceté* pour mieux la distinguer de ce qu'elle produit? Réciproquement si un être me fait du mal, me persécute, me torture, appellerai-je la cause inconnue et nouménale de tous ces actes une *bonté* intelligible? La *liberté* intelligible de Kant, le prétendu *moi* nouménal, n'est pas en une moindre contradiction avec ses propres effets, et la prédestination qu'elle enveloppe exclut le rôle moral que Kant lui attribue. Loin d'être un *idéal* de liberté individuelle, elle est plutôt l'idéal de l'universel destin.

2° *Peut-on savoir si la liberté nouménale est réelle.*

Il semble parfois, à lire certains textes ambigus, que Kant nous accorde je ne sais quelle conscience pure de la liberté intelligible, identique à la raison pure et à la volonté pure; mais, si nous avions vraiment et certainement une telle conscience, notre liberté serait ce qu'il y a de plus certain, elle serait même certaine *à priori;* or Kant, dans la *Critique de la*

raison pure et même dans celle de la *Raison pratique*, ainsi que dans la *Métaphysique des mœurs,* nous repète sur tous les tons que la liberté est en elle-même incertaine, qu'elle est une pure idée dont nous ne pouvons saisir directement l'objectivité, et que la conscience pure est la conscience d'une simple forme, le *sujet* logique, *je* ou *moi* (1). Il en dit autant du monde intelligible tout entier : nous n'avons pas conscience des noumènes, mais seulement de l'idée que nous en avons; nous n'avons donc pas conscience du *caractère intelligible* qui produit le *caractère sensible,* de l'*homme éternel* qui produit l'*homme du temps,* de ce que Platon appelait l'*homme en soi* ou l'*idée de l'homme.* C'est pourquoi il faut toujours en revenir à ce résultat étrange que, si nous sommes libres, c'est dans le monde non conscient, c'est d'une liberté inconsciente, qui peut bien se concevoir, mais sans s'apercevoir ni se saisir en sa réalité.

Dans sa *Critique du jugement*, Kant semble avoir voulu donner à la liberté une certitude plus positive et plus concrète; car, s'il ne la range pas parmi les choses de conscience, il la range du moins, non plus parmi les pures idées, mais parmi les *choses de fait.* Pour comprendre l'importance de cette assertion, il faut bien se rappeler la doctrine de Kant sur les diverses classes d'objets *connaissables* (*res cognoscibiles*). Kant entend par là les objets de connaissance possible pour nous. Il les oppose aux pures *idées* de la raison, qui ne sont pas des objets de connaissance déterminée, des *choses* proprement dites, mais seulement des *idées.* « Les objets des pures idées de la raison, dit-il (tels que l'idée de Dieu et l'idée de l'immortalité), ne sont pas des objets de connaisance, car il n'y a pas d'expérience qui puisse en fournir l'*exhibition* pour la connaissance théorique (2). » Quant aux objets de connaissance possible et déterminée, ils se divisent en trois classes. La première comprend les choses d'opinion (3). La seconde classe de choses

1. « La liberté est une *pure idée* dont la réalité objective ne peut en aucune manière être prouvée d'après les lois de la nature, ni, par conséquent, nous être donnée dans aucune *expérience* possible, et qui, échappant à toute *analogie* et à tout *exemple,* ne peut par cela même ni être comprise (*begriffen*), ni même être *saisie* (*eingesehen*). Elle n'a d'autre valeur que celle d'une *supposition* nécessaire de la raison dans un être qui *croit* avoir *conscience d'une volonté*, c'est-à-dire d'une faculté bien différente de la simple faculté de désirer. (*Mét. des mœurs*, trad. Barni, 119.)

2. *Crit. du jugement*, trad. Barni, II, p. 199.

3. Ces choses sont toujours des objets d'*expérience* au moins *possible*, mais dont nous ne pouvons constater la *réalité,* comme l'existence d'habitants dans les planètes, l'existence d'un fluide élastique appelé l'éther, etc. : nous pourrions les constater empiriquement si nous avions des sens assez subtils ou des moyens de transport dans l'espace assez puissants.

connaissables comprend les choses de fait (*res facti*) ou objets de savoir proprement dit (*scibilia*). Ce sont toutes les choses « dont la réalité objective peut être prouvée soit par la raison pure, soit par l'expérience, et, dans le premier cas, au moyen de données théoriques ou pratiques, mais, *dans tous les cas*, au moyen d'une *intuition* correspondante. » Ainsi les propriétés mathématiques des grandeurs, qu'étudie la géométrie, sont des choses de fait et des objets de savoir, parce qu'on peut les prouver au moyen de la raison pure et à l'aide d'une « exhibition *à priori* ». Les événements de l'histoire sont des choses de fait et des objets de savoir, parce qu'ils peuvent être ramenés par des preuves à l'expérience d'autrui, qui est un moyen évident de savoir. — Quant à la troisième classe de choses qui peuvent être l'objet d'un mode de connaissance déterminée, ce sont les choses de *foi* (1).

Cette classification une fois établie, dans quelle classe placerons-nous la liberté? — On s'attendrait, d'après ce qui précède, à ce qu'elle fût objet de foi morale, car aucune *intuition* ne lui *correspond*, et elle ne peut être *prouvée* ni *vérifiée* par la raison spéculative. — Kant la place cependant parmi les choses de fait et objets de savoir. Ce qu'il y a de remarquable, dit-il, « c'est que, parmi les *choses de fait* (*Thatsachen*), se trouve aussi une *idée de la raison*, à laquelle aucune exhibition ne peut correspondre dans l'intuition et dont par conséquent la *possibilité* ne peut être prouvée par aucune preuve *théorique*; c'est l'idée de la liberté, dont la *réalité*, comme réalité d'une espèce particulière de causalité dont le concept serait *transcendant* au point de vue *théorique*, a sa *preuve* dans les lois *pratiques* de la raison pure et, *conformément à ces lois, dans des actions réelles*, par conséquent dans l'EXPÉRIENCE. C'est de toutes les idées de la raison la seule dont l'objet soit une chose de fait et doive être rangée parmi les *scibilia* (2). » Comme on le voit, Kant fait ici, en faveur de la liberté, une exception inattendue à la règle précédemment posée qui veut qu'une chose de fait, qu'un objet de savoir, ait « une intuition corres-

1. Il faut entendre par là seulement les choses de foi morale, c'est-à-dire des idées dont la réalité est invérifiable pour la raison spéculative, mais postulée par la loi morale. Tel est le *souverain bien*, avec les conditions de sa possibilité, l'immortalité et Dieu. Ces choses, qui ne peuvent être objets de connaissance théorique, deviennent des objets de connaissance purement pratique et morale, sous la forme d'objets de foi.

2. Plus loin (page 213), Kant dit encore que tout *savoir* et toute *foi* doivent reposer sur une *chose de fait*, et que « toutes les choses de fait se rattachent ou bien au concept de la nature... ou bien au concept de la liberté, qui prouve suffisamment sa réalité par la *causalité* de la raison relativement à certains effets que cette faculté rend possibles *dans le monde sensible*, et qu'elle *postule* d'une manière irréfragable dans la loi morale. »

pondante ». Malgré l'absence d'intuition, il croit pouvoir prouver la liberté comme chose de fait : 1° par l'*expérience*, champ où doit s'exercer la raison pure pratique et où nous trouvons des actions réelles conformes aux lois pratiques de la raison, supposant en conséquence la liberté ; 2° par les *lois* mêmes de la raison pratique dont nous avons conscience et qui, selon lui, étant absolument certaines, communiquent leur certitude à leur condition immédiate, la liberté.

Or, en ce qui concerne la première preuve, elle offre beaucoup d'ambiguïté. Prise au pied de la lettre elle serait en contradiction avec ce que Kant nous a dit dans la *Métaphysique des mœurs;* là, il soutenait qu'on ne peut savoir par l'expérience s'il y a *une seule action réelle* conforme aux lois morales de la raison, c'est-à-dire désintéressée et conséquemment libre (1); car, de ce que nous n'apercevons dans une action aucun mobile d'intérêt sensible, il ne résulte pas qu'il n'y en ait point de caché, qui enlève à l'action son caractère de moralité pure et de liberté pure. Le prétendu *fait* d'expérience qui communiquerait à la liberté même le caractère d'une « chose de fait » n'est donc qu'une *apparence* de moralité, de désintéressement, de liberté, sous laquelle réside un fond qui nous échappe toujours.

En réalité, la seule preuve que Kant peut invoquer pour ériger la liberté en chose de fait, c'est qu'il considère la loi morale elle-même comme une chose certaine par soi. Nous avons « conscience de la loi morale » ; or la loi morale nous commande d'agir comme si nous étions indépendants de toutes les conditions sensibles, comme si nous étions libres ; donc la *conscience* de la loi conduit à la *conception* de la liberté, puis à la certitude de la liberté. « Personne, dit Kant, ne se serait jamais avisé d'introduire la liberté dans la science, si la loi morale, et avec elle la raison pratique, n'était intervenue et ne nous avait imposé ce concept (2). »

On pourrait répondre à Kant, s'il ne s'agissait ici que du libre arbitre ordinaire : — Il n'y a pas besoin de la loi morale pour nous amener à cette idée ; la seule considération de l'intérêt et du bonheur y suffirait, car, en présence de la douleur ou de la mort, quel est l'être *intelligent* qui ne concevrait pas la *possibilité* d'y échapper et ne tenterait l'essai de ce pouvoir ? — Mais l'objection n'atteindrait pas Kant, qui entend ici par liberté l'affranchissement de tout intérêt sensible. « Si quel-

1. Edit. Rosenkranz, p. 28, 29, 30, 50.
2. *R. pr.*, p. 173, trad. Barni.

qu'un, dit-il, recevait d'un prince, sous peine de mort, l'ordre de porter un faux témoignage contre un honnête homme, regarderait-il comme possible de vaincre en pareil cas son amour pour la vie, si grand qu'il pût être? S'il le *ferait* ou non, c'est ce qu'il n'osera peut-être pas décider; mais que cela lui soit *possible*, c'est ce dont il conviendra sans hésiter. Il juge donc qu'il *peut* faire quelque chose, parce qu'il a la conscience de le *devoir*, et il reconnaît ainsi en lui-même la liberté, qui, sans la loi morale, lui serait demeurée toujours inconnue (1). » Il ne s'agit donc que d'une liberté toute morale, qui est le pouvoir d'accomplir le devoir. Dès lors, selon Kant, si j'ai conscience du devoir, j'aurai la certitude du pouvoir. Reste à examiner s'il ne faut pas au contraire avoir conscience du pouvoir pour avoir vraiment conscience du devoir.

Kant confesse lui-même le cercle vicieux au moins apparent qui lui a été tant de fois reproché. « Il y a ici, dit-il, il faut l'avouer franchement, une espèce de cercle d'où il semble qu'il soit impossible de sortir (2). » Il croit cependant en sortir par une double distinction : 1° celle des deux mondes, *intelligible* et *sensible;* 2° celle de l'*ordo essendi* et de l'*ordo cognoscendi*.

En premier lieu, dit-il, ce n'est pas sous le même rapport que nous nous considérons quand nous parlons de devoir et de pouvoir. « En nous concevant *libres*, nous nous transportons dans le monde *intelligible*, où nous reconnaissons l'autonomie de la volonté, avec sa conséquence, la moralité ; mais, en nous concevant soumis au *devoir*, nous nous considérons comme appartenant au monde *sensible* et en même temps au monde *intelligible* (3). » En d'autres termes, le devoir enveloppe à la fois l'idée du sensible et celle de l'intelligible, et nous en extrayons cette dernière sous la forme de la liberté. — Mais, répondrons-nous, pour qu'on puisse l'en extraire, il faut qu'elle y soit déjà, et c'est précisément en cela qu'il y a danger de cercle vicieux. Le devoir est un tout composé de deux idées également essentielles et inséparables : *pouvoir* de faire, et *loi* commandant de faire. Pour que le tout soit certain, « apodictiquement certain », comme dit Kant, il faut que les deux parties soient certaines ; or le commandement de la loi ne sera pas certain pour moi si je n'ai pas conscience de pouvoir ce qui m'est commandé. « Tu *dois* » enveloppe donc « tu *peux* » et n'a pas de sens si l'on n'y présuppose cette idée. Le devoir est la *nécessité* de vouloir ce qu'il m'est *possible* de vouloir. Ce n'est pas la

1. *R. pr.*, p. 174.
2. *Mét. des mœurs*, p. 104.
3. *Ibid.*, p. 109.

nécessité de vouloir, sans rien de plus, car alors la volonté serait nécessitée et la chose n'aurait plus rien de contingent; il faut donc ajouter : « ce qu'il m'est *possible* de vouloir », pour poser à la fois la possibilité réelle de la chose et le caractère simplement *moral* de sa nécessité. En un mot, *devoir faire*, c'est être obligé de faire ce qu'on *peut* faire, et seulement ce qu'on peut faire. L'homme dont parlait Kant tout à l'heure, par exemple, ne s'attribuera personnellement et pratiquement le devoir strict de mourir pour la vérité qu'autant qu'il s'attribuera le pouvoir de mourir ou de vouloir mourir, et ce pouvoir n'est nullement évident. « Que cela lui soit possible, dit Kant, c'est ce dont il conviendra *sans hésiter;* » oui, tant qu'il s'attribuera le libre arbitre vulgaire; mais, quand vous lui aurez expliqué le déterminisme qui enchaîne ses actes à l'univers, et qui le rend aussi impuissant à vouloir mourir qu'à mourir si l'univers ne comprend pas sa volition ou sa mort dans l'inflexible réseau des événements, il *hésitera* à reconnaître et son pouvoir et son devoir.

De deux choses l'une, pourrait-on dire à Kant : ou bien il y a une réelle distinction, comme vous avez paru l'admettre tout à l'heure, entre la sphère du devoir (à la fois intelligible et sensible) et celle du pouvoir (purement intelligible), ou au contraire il n'y en a pas. S'il y en a une, la sphère du devoir sera double et exprimera un rapport de conformité nécessaire entre le sensible et l'intelligible, tandis que la liberté exprimera seulement un pouvoir de l'ordre intelligible; mais, en ce cas, je dis que la liberté ne servira à rien : l'intelligible *doit* agir sur le sensible et dans le monde sensible, voilà le devoir; l'intelligible *peut* exister dans le monde intelligible, voilà la liberté intelligible, et cette liberté est ici évidemment insuffisante; pour avoir une liberté conforme au devoir, il faudrait avoir une liberté de l'ordre intelligible pouvant agir sur l'ordre sensible, conséquemment un pouvoir appartenant comme le devoir aux deux mondes. Admettez-vous donc cette seconde alternative? Alors le cercle vicieux reparaît, le devoir et le pouvoir sont pris sous les mêmes rapports, et le premier n'existe qu'à la condition que le second soit préalablement ou simultanément posé.

Au fait, dans l'exemple cité par Kant, il s'agit d'une liberté capable de me faire *mourir,* de suspendre tout le cours de ma vie et de mes actions au profit d'un devoir; est-ce là une liberté purement intelligible? Non; c'est une liberté s'exerçant en plein sur le monde sensible. Or, selon Kant, je ne puis saisir en moi avec certitude un tel *pouvoir;* donc je ne puis davantage

être certain de mon prétendu *devoir*, et les deux principes s'écroulent à la fois faute de base solide.

La seconde distinction que Kant et ses partisans invoquent pour sortir du cercle vicieux est celle de l'ordre des existences et de l'ordre des connaissances. Dans le premier ordre, la liberté précède le devoir ou lui est au fond identique; dans le second, le devoir précède la liberté. — Mais cette distinction ne résout pas la difficulté. En effet, nous ne pouvons pas nous transporter objectivement dans l'ordre absolu des existences et tout se passe pour nous dans l'ordre des connaissances; or c'est la connaissance ou, si l'on veut, la conscience de notre devoir, comme étant bien le nôtre et non un devoir en l'air, qui présuppose la connaissance ou la conscience de notre liberté. *Mon devoir* demeure problématique, comme nous l'avons déjà objecté aux criticistes français, tant que *ma liberté* elle-même est conçue comme problématique.

Kant, par une dernière ressource de dialectique, semble admettre qu'une apparence de liberté est ici suffisante pour fonder une réalité de devoir. Nous avons tout au moins, dit-il, une liberté apparente, une idée invincible de notre liberté qui est la condition pratique de toute action : cela suffit. « Ne voulant pas, dit-il, m'engager à *prouver* la liberté au point de vue théorique, je me borne à l'admettre comme une *idée* que les êtres raisonnables donnent pour fondement à toutes leurs actions. Quand même l'existence de la liberté ne serait pas théoriquement démontrée, les mêmes lois qui obligeraient un être *réellement* libre obligent également celui qui ne peut agir qu'en *supposant* sa propre liberté (1). » Kant aurait dû dire, pour plus d'exactitude, que ces lois *paraîtraient* obliger celui qui ne peut agir qu'en se *paraissant* libre à lui-même. Ceci posé, nous concédons que l'apparence de la liberté suffirait à produire dans la pratique une apparence d'obligation si ces deux apparences étaient invincibles; mais c'est ce qui n'a pas lieu, grâce aux philosophes et à Kant lui-même. La philosophie, et surtout celle de Kant, nous apprend précisément à distinguer l'apparence de la réalité, à reconnaître que le déterminisme seul est intelligible et scientifique, que la liberté est conséquemment un « problème ». Dès lors, quoi qu'en dise Kant, on peut fort bien agir sans *supposer* sa propre liberté et même en supposant le déterminisme universel. Le « fardeau » qui, selon Kant, « ne pèse que sur la théorie », pèse donc aussi tout entier, et plus lourdement encore, sur la pratique.

1. *Mét. des mœurs*, p. 101, note.

Pour le diminuer, sinon pour le supprimer, il faudrait montrer l'influence libératrice qu'exerce l'idée même de liberté par la force qui appartient à toute idée; il faudrait ainsi introduire l'idée comme un moyen terme entre le monde intelligible et les phénomènes sensibles (1). Il faudrait enfin trouver une conception de la moralité qui fût en harmonie avec cette idée et qui ne fût pas dogmatique lorsque l'idée même de liberté est problématique. Au lieu de cela, Kant semble avoir accusé de plus en plus son dogmatisme moral, puisque, dans la *Critique du jugement*, il s'est efforcé de trouver à la liberté une certitude positive, une certitude de fait.

En somme, le sujet de la moralité, comme son objet, se perd dans un monde inaccessible. De ce domaine transcendant il faut pourtant redescendre vers le monde réel pour fonder une vraie morale; cherchons si Kant y est parvenu; examinons s'il est plus à l'abri des objections lorsqu'il considère la relation concrète de l'objet moral au sujet moral dans la loi du *devoir,* et s'il a réussi à prouver la possibilité, la réalité, l'objectivité de cette loi.

1. C'est ce que nous avons essayé de faire dans notre livre sur *La liberté et le déterminisme*.

LA MORALE KANTIENNE

DEUXIÈME PARTIE

LA LOI MORALE

Nous avons étudié la théorie kantienne de la moralité pure identique à la liberté ; mais ce qui importe à la fondation d'une véritable science de la conduite, c'est de déterminer les rapports de la moralité intelligible avec le monde sensible. Le nœud du problème est de savoir comment la moralité devient une *loi impérative*, une *obligation*, un *devoir;* conséquemment, ce qu'il faut expliquer, c'est le passage de la raison pure à l'expérience, de la volonté pure au désir. En un mot, la raison *pure* est-elle vraiment *pratique*, et comment ? — Etudions donc les relations concrètes de la moralité intelligible avec le monde sensible, pour savoir si les kantiens, orthodoxes ou hétérodoxes, réussiront à établir l'obligation morale, le jugement du mérite et du démérite, la responsabilité morale qu'ils ont l'intention de fonder.

C'est seulement dans le système kantien que la notion traditionnelle du *devoir* et de la *loi* morale a pris une forme rigoureuse ; de là l'intérêt qui s'attache à cette grande doctrine. Nous ne l'apprécions pas ici au point de vue historique ; nous ne cherchons pas non plus en ce moment les éléments qu'elle pourra fournir à un travail de construction dogmatique ; dans ces deux cas, nous insisterions surtout sur les vérités ou les vraisemblances du kantisme. Ce que nous cherchons actuellement dans ce système, c'est la forme la plus achevée et la mieux liée de la morale du devoir ; et ce que nous voulons, c'est

de soumettre cette forme à une *critique* attentive, à une critique comme celle que Kant lui-même aurait dû faire. C'est le seul moyen de découvrir ce que les idées morales encore aujourd'hui dominantes peuvent avoir de contestable, de non justifié, de suspect pour une pensée philosophique exempte de tout dogmatisme préconçu. Nous ne devons donc point reculer devant les tours, détours et retours de la théorie kantienne sur le devoir : les moindres détails ont une valeur. Qui sait s'ils ne nous révéleront pas une contradiction cachée dans cette notion en apparence si claire : la *loi* morale?

CHAPITRE PREMIER

LE DEVOIR ET LA RESPONSABILITÉ SONT-ILS POSSIBLES ?

En premier lieu, il nous semble que Kant ne peut établir la possibilité ou même la non-impossibilité de l'obligation morale ni dans l'homme phénomène, ni dans l'homme noumène, ni dans le rapport des deux. 1° L'homme phénomène n'est pas *obligé*, puisque, de l'aveu de Kant, il est *nécessité*. En effet, il n'est libre ni à l'égard de lui-même, ni à l'égard des autres êtres, ni à l'égard de l'homme noumène. Il ne dépend donc point de lui de se modifier, d'exécuter les ordres qu'il reçoit; il ne peut rien que par l'homme éternel; il peut être *contraint*, non *obligé*. 2° L'homme éternel, à son tour, ne peut être obligé par rapport à lui-même, puisque « l'obligation désigne une contrainte (1) », et que l'homme éternel, libre par essence, doit être moral éternellement. Toute volonté pure, c'est-à-dire toute raison pure, est naturellement raisonnable et droite. « Le concept du *devoir*, dit Kant, implique certaines restrictions et certains obstacles subjectifs (2); » or, si vous considérez la volonté et la raison à l'état pur, dans leur indépendance par rapport au monde sensible, c'est-à-dire dans leur liberté intelligible, il n'y a plus de restriction ni d'obstacle. La volonté de l'homme noumène est donc une volonté pure pratique par elle-même, où la réalité ne se distingue plus de la possibilité. L'éternelle raison, si elle est possible, est et est éternellement; il n'y a pas lieu, selon Kant, quand on admet l'intelligible, l'éternel, de leur attribuer une simple *possibilité*. Voilà pourquoi, à ce point de vue, liberté et moralité se confondent absolument. La liberté, qui était purement négative en tant qu'indépendance par rapport au monde sensible, devient positive précisément en tant que moralité intelligible. « Une *volonté libre* et une *volonté*

1. *Raison pratique*, tr. Barni, p. 177. — *Verbindlichkeit Nothigung.*
2. *Métaph. des mœurs*, p. 19.

morale « sont une seule et même chose (1). » Donc, pour une volonté vraiment libre et pure, pour une raison pure comme celle de l'homme éternel, il n'y a pas devoir et obligation, mais moralité immédiate (2). S'il en est ainsi, l'homme éternel n'est pas proprement obligé par rapport à lui-même.

Dirons-nous donc qu'il est obligé par rapport à l'homme phénomène, en ce sens qu'il *doit* produire un homme phénomène conforme à lui ? Mais, puisqu'il est libre, et cause efficiente, et moral, qu'est-ce qui l'empêche de se manifester tel qu'il est ? S'il ne se manifeste pas tel qu'il est, s'il n'impose pas les lois de la raison à la sensibilité, ce ne peut être que parce qu'il en est empêché par un « obstacle » étranger, par une « restriction » extérieure ; mais alors, si l'obstacle et la restriction viennent du dehors, il n'est plus libre dans son action au dehors ; donc aussi il n'est plus obligé, puisqu'il ne dépend plus de lui de conformer absolument le phénomène au noumène, la passion à la raison. Faut-il donc dire que l'obstacle et la restriction viennent de lui-même et sont son œuvre ? Mais cet obstacle apporté par la raison pure à sa propre manifestation serait sans raison et supposerait une raison non *pure*, ce qui est contradictoire : une volonté morale ne peut être une volonté immorale ; une volonté qui se fait à elle-même sa loi ne peut se la faire mauvaise, car Kant a démontré que l'autonomie est « identique à la moralité », que la volonté pure et libre agit d'après des lois et « des lois immuables », qui sont les lois morales (3). Elle ne peut donc agir sans lois ou, ce qui revient au même, contrairement à ses lois, pour produire librement et sans obstacle *extérieur* une manifestation phénoménale qui la contredirait. Ainsi la volonté pure de l'homme noumène n'est point véritablement *obligée* parce qu'elle est impeccable.

La seule ressource des kantiens est d'admettre un *péché radical* de l'homme en soi, une chute incompréhensible de la volonté et de la liberté, un acte immoral de la moralité pure,

1. *Fond. de la Métaphysique des mœurs*, p. 99.

2. « Comme membre d'un monde intelligible, l'homme veut nécessairement ce qu'il doit moralement, et il ne distingue le devoir du vouloir qu'autant qu'il se considère comme faisant partie du monde sensible. » (*Mét. des mœurs*, p. 112.) Il n'y aurait plus de *devoir* proprement dit, « si l'on considérait la *raison* sans la *sensibilité* comme condition subjective de son application à des objets de la nature, par conséquent si l'on considérait la raison comme cause dans un monde *intelligible*, qui serait *toujours et entièrement d'accord avec la loi morale*, et dans lequel il n'y aurait plus de distinction entre devoir et faire, entre le possible et le réel, c'est-à-dire entre la loi pratique qui prescrit le devoir et la loi théoriquement explicable qui détermine l'action... Tout ce qui serait possible en tant que bien serait *réel* par cela seul. » (*Critique du jugement*, t. II, p. 83.)

3. *Fond. de la Métaphysique des mœurs*, p. 99, tr. Barni.

une déraison de la raison pure, se manifestant dans le monde sensible par des phénomènes qui ne *sont* pas ce qu'ils *devraient* être par rapport à leur cause transcendante. Par malheur, ce mystère théologique est plus qu'un mystère ; c'est une contradiction dans le système kantien. En effet, une liberté pure qui, indépendamment de tout obstacle extérieur, déchoit et fabrique un phénomène en opposition avec elle, ne peut plus être conçue que comme une liberté d'indifférence et d'indétermination, enveloppant les contraires et pouvant réaliser l'un plutôt que l'autre sans raison et sans loi. Or Kant nous a démontré « qu'une liberté sans lois est une absurdité (1) » et que, d'autre part, une liberté qui se fait à elle-même la loi ne peut se faire qu'une loi morale et ne peut agir que selon cette loi ; comment donc sortira-t-il de ce dilemme, où il s'est lui-même enfermé? Le péché radical, encore une fois, n'est pas seulement un mystère radical, mais une absurdité radicale ; or, passe encore pour les mystères, mais fonder la morale sur une absurdité, ce serait lui enlever tout fondement.

Donc, à aucun point de vue, l'obligation n'est possible, ni de la part de l'homme phénomène relativement à soi ou au noumène, ni de la part de l'homme noumène relativement à soi ou au phénomène. Nous avons beau essayer par tous les moyens d'établir entre l'homme intelligible et l'homme sensible ce rapport qui, selon Kant, constitue le devoir : chacun reste ce qu'il est, l'un immuablement nécessité, l'autre immuablement libre. Le devoir concret supposerait une liberté s'exerçant dans le monde sensible lui-même et capable de le modifier *in concreto :* Kant, au contraire, a placé la liberté dans un monde transcendant ; il faut donc qu'il y place aussi le devoir ; mais précisément le devoir n'a plus de sens dans ce monde, où le bien idéal ne fait qu'un avec le bien réel. En somme, Kant admet la liberté pour rendre la morale possible ; mais la liberté telle qu'il l'entend ne rend la morale possible que là où celle-ci existe déjà et n'a plus besoin d'être possible, c'est-à-dire dans la raison et le monde des noumènes, et elle ne rend pas la loi morale possible là où celle-ci aurait besoin de le devenir, c'est-à-dire dans nos actions particulières et dans le monde des phénomènes.

Pas plus que l'obligation morale ou le devoir absolu, avec son caractère impératif, la théorie des kantiens ne saurait expliquer le jugement d'approbation ou de désapprobation

1. *Fond. de la Métaphysique des mœurs*, p. 99.

morale que, selon eux, nous portons sur nos actes. Pour justifier l'approbation ou le blâme, il faut distinguer, selon Kant, le moi qui juge, approuve et condamne, et le moi qui est jugé, approuvé ou condamné. Le moi-noumène ne peut se condamner, étant moral par sa liberté même et libre par essence. « Il faut bien s'entendre, dit Kant lui-même, sur la nature de ce moi double, qui d'une part s'oblige à comparaître tout tremblant à la barre du tribunal, et qui de l'autre se confie la fonction de juge et l'exerce avec une autorité innée : faute de cette application, la raison tomberait en contradiction avec elle-même (1) », car ce serait la même raison qui condamnerait au nom de la liberté et qui absoudrait au nom du déterminisme; de plus, ce serait le même moi qui serait juge et partie, accusateur et accusé. Ce n'est donc pas le moi-noumène qui peut offrir le spectacle de cette contradiction et se condamner : il est au contraire *pur*, et c'est pour cela qu'il est un juge *intègre*. De là Kant déduit que c'est le moi sensible qui comparaît devant le moi-noumène; mais il ne s'aperçoit pas que le jugement est encore ici impossible : le moi sensible, en effet, est ce qu'il peut être, ce que le noumène le fait. Où sera donc le péché dans le phénomène? Tout y étant le produit de la cause suprasensible, tout exprime cette cause, et c'est toujours à elle-même que cette cause doit s'en prendre, — ce qui l'oblige à redevenir à la fois juge et partie, raison pure et raison impure. S'il y a péché radical du moi-noumène, comment l'homme réel peut-il connaître ce péché accompli dans un monde inconnaissable? Il ne pourra distinguer l'état de péché nouménal et l'état de grâce nouménal. D'autre part, nous avons vu qu'il ne pourrait distinguer, parmi les phénomènes, ceux qui expriment le mal de ceux qui expriment le bien, ni, ce qui revient au même, les actes libres de ceux qui ne le sont pas. Il faudrait pour cela pénétrer dans la racine même des choses. D'ailleurs, cette racine est une seule et même liberté nouménale pour toute la série de nos actes, un seul et même « caractère intelligible » pour tout le « caractère empirique » qui en dérive par une prédestination décorée du nom de liberté. Comment se reconnaître dans ce dédale de *moi* différents et pourtant inséparables, dans cette mythologie de noumènes et de phénomènes? Le moi pur ne saurait se condamner ni condamner le moi impur, qui n'en peut mais, ni condamner sans contradiction l'acte contradictoire lui-même par lequel, du sein de sa pureté, il aurait cependant produit l'impureté.

1. *Éléments métaph. de la doctrine de la vertu*, § 13, note.

Resterait une hypothèse, qui serait d'attribuer le mal aux causes extérieures, à la matière, au rapport mutuel des noumènes que Platon appelait le mélange des idées (1). On aurait ainsi dans le moi suprasensible la responsabilité du bien, et dans le moi sensible l'explication du mal, sinon sa responsabilité. Mais alors, au fond, tous les *moi* seraient absolument bons en tant que noumènes, et le mal ne serait qu'un phénomène relatif. De plus, quand même la responsabilité serait encore possible, comment faire pour chacun la vraie part de la *responsabilité personnelle ?* Cette idée n'est pas moins insaisissable que les autres dans le kantisme. En effet, le moi-noumène sera-t-il seul responsable d'avoir produit la totalité de mon existence phénoménale? Il faut alors concevoir mon existence comme formant un tout séparé du reste de l'univers et attribuable à mon seul moi nouménal. Or le déterminisme universel, admis par les kantiens, rattache mon existence sensible à celle de tous les hommes qui m'ont précédé et à celle de l'univers entier. Ma responsabilité individuelle se perd donc dans la responsabilité collective, qui elle-même se perd dans la responsabilité de la cause première, unique auteur de tout le monde des phénomènes. Aussi Kant reconnaît-il lui-même que « la moralité propre de nos actions nous est profondément cachée. Nos imputations ne peuvent se rapporter qu'au caractère empirique. Personne ne peut donc faire la juste part de la liberté, de la simple nature, celle du tempérament involontairement mauvais ou bon (*merito fortunæ*), ni par conséquent juger avec une parfaite justice (2). » Disons mieux, personne ne peut porter ni sur autrui ni sur *soi* un jugement moral quelconque ni faire une part quelconque à la liberté, puisque tout est déterminé dans l'ordre des phénomènes par la totalité de l'univers et que, dans l'ordre des noumènes qui échappe à l'homme, la liberté que l'homme se « *suppose* » demeure une x indéterminable. Kant n'a donc point démontré que le devoir et la responsabilité n'impliquent aucune impossibilité intrinsèque, que ce soient des idées offrant un sens, résultant d'une comparaison légitime entre l'homme éternel et homme temporel. Le résultat de cette comparaison, au lieu de nous montrer ce qui peut être et doit être, nous montre deux choses séparées dont l'une est nécessitée à la perfection, l'autre à l'imperfection, sans lien saisissable entre les deux.

1. Voir notre *Philosophie de Platon*, t. Ier.
2. *Raison pure*, tr. Barni, p. 251, note.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE DEVOIR ET LA RESPONSABILITÉ SONT-ILS COMPRÉHENSIBLES ? LE MYSTÈRE MORAL.

En supposant que l'obligation, avec les conséquences qui en découlent, mérite et responsabilité, ne soit pas impossible chez l'homme tel que Kant le conçoit, une nouvelle question se pose, celle de savoir si l'obligation est explicable et si l'on peut faire comprendre *comment* elle se produit.

Kant pose lui-même le problème et montre d'abord que l'obligation suppose un certain *intérêt*, un certain *plaisir* supérieur produit par la raison et qui la rend *pratique*.

« Pourquoi, se demande-t-il, dois-je me soumettre à ce principe (d'une législation universelle), en ma qualité d'être raisonnable en général, ou pourquoi tous les êtres doués de raison y sont-ils soumis ? J'accorde qu'aucun *intérêt* ne m'y *pousse* ; mais il faut pourtant bien que j'y *prenne* un intérêt et que je sache comment cela arrive (1)...

« D'où vient donc que la loi morale *oblige ?* » — « On appelle *intérêt* ce qui fait que la raison est *pratique*, c'est-à-dire devient une *cause déterminant la volonté* (2). » — « Pour qu'un être raisonnable, mais sensible, puisse *vouloir* ce que la *raison* seule lui prescrit comme un devoir, il faut sans doute qu'elle ait le pouvoir de lui inspirer un sentiment de *plaisir* ou de satisfaction lié à l'accomplissement du devoir, et par conséquent il faut qu'elle ait une *causalité* qui consiste à déterminer la *sensibilité* conformément à ses principes (3). »

La question ainsi posée, voici la réponse de Kant : « Il est absolument impossible d'apercevoir, c'est-à-dire de comprendre *à priori*, comment une pure *idée*, qui ne contient

1. *Métaph. des mœurs*, tr. Barni, p. 103-104.
2. *Ibid.*, p. 120, note.
3. *Ibid.*, p. 121.

elle-même rien de *sensible*, produit un *sentiment* de plaisir ou de peine, » conséquemment un *intérêt* et un sentiment d'obligation. « C'est là d'abord une espèce particulière de causalité, dont nous ne pouvons, comme cela est vrai aussi de toute autre, rien déterminer *à priori*. Reste l'expérience ; mais l'expérience ne peut nous montrer un rapport de cause à effet qu'entre deux objets d'expérience, et ici la *raison pure* doit être, par de pures *idées*, qui ne donnent aucun objet d'expérience, cause d'un effet, qui d'ailleurs tombe assurément dans l'expérience. D'où il suit qu'il nous est *absolument impossible*, à nous autres hommes, d'expliquer *pourquoi* et *comment l'universalité* d'une maxime comme loi nous *intéresse*... Comment la raison pure peut-elle être *pratique* par elle-même, sans le secours d'aucun *mobile* étranger, c'est-à-dire comment ce simple principe de la validité universelle de toutes ses maximes comme lois, lequel serait la *forme* d'une raison pure pratique, peut-il, sans aucune *matière*, aucun objet de la volonté à quoi l'on puisse déjà prendre quelque intérêt, fournir par lui-même un mobile et produire un intérêt purement *moral*, ou, en d'autres termes, *comment la raison pure peut-elle être pratique*, c'est ce qu'aucune raison humaine n'est capable d'expliquer, et ce serait peine perdue que de chercher cette explication. C'est comme si je cherchais à expliquer comment la liberté même est possible comme causalité d'une volonté (1). » — « Nous ne pouvons expliquer que ce que nous pouvons ramener à des lois dont l'objet peut être donné dans quelque expérience possible... Or, là où les lois de la nature cessent d'expliquer les déterminations, là cesse toute explication (2). » Ainsi la valeur de la loi morale, l'*intérêt* moral qui en résulte et qui produit le *désintéressement* sensible, l'action de la loi sur la volonté et son action sur la sensibilité, qui dérivent de cette valeur et de cet intérêt, en d'autres termes l'*obligation* morale et le *mobile* moral, qui ne sont au fond que la *liberté* même conçue positivement et non plus négativement, tout cela est, aux yeux de Kant, un mystère absolu.

Pour justifier la foi à ce mystère, Kant nous dit que toute recherche a une dernière limite à laquelle il faut bien s'arrêter. — Soit, pourrait-on lui répondre ; encore faut-il se représenter exactement la dernière limite de la recherche *morale*, comme celle de toute recherche *intellectuelle*. Nous devons donc examiner si la forme mystique sous laquelle Kant s'est figuré l'une et l'autre limite est acceptable.

1. *Métaph. des mœurs*, p. 122-123.
2. *Ibid.*, p. 119.

Pour nous en rendre compte, écoutons d'abord Kant. « L'usage spéculatif de la raison », dit-il dans sa *Remarque finale* de la *Métaphysique des mœurs*, « ou la raison considérée dans son rapport avec la *nature*, conduit à la *nécessité absolue* de quelque *cause suprême* du monde ; l'usage pratique de la raison, ou la raison considérée dans son rapport avec la *liberté*, conduit aussi à une *nécessité absolue*, mais seulement à celle des *lois* des actions d'un être raisonnable, comme tel (1). » Ainsi, d'une part un *être absolument nécessaire*, d'autre part une *loi absolument nécessaire*, c'est-à-dire le *devoir* pour le devoir même, voilà les deux limites de la spéculation et de la pratique, voilà ce que la raison cherche à atteindre et à comprendre. Maintenant, peut-elle en effet atteindre ce qu'elle cherche? — Non, répond Kant, car « la raison ne peut apercevoir la *nécessité* de ce qui *est* ou de ce qui *arrive* (point de vue spéculatif), ni de ce qui *doit* être (point de vue pratique), sans s'appuyer sur une *condition*, sous laquelle cela *est* ou arrive, ou *doit* être. Mais, en remontant toujours de condition en condition, elle ne peut jamais être satisfaite. C'est pourquoi elle cherche sans relâche le nécessaire inconditionnel, et elle se voit forcée de l'admettre, sans aucun moyen de se le rendre compréhensible. » Il faut donc admettre le *devoir* comme une *nécessité*, et la liberté comme sa condition, sans les comprendre ni l'un ni l'autre.

La complète analogie établie ici par Kant entre la limite de la spéculation et la limite de la pratique nous paraît inacceptable. Dans l'ordre spéculatif, il n'y a sans doute aucune contradiction à dériver ma science d'un aveu d'ignorance, comme le veut Kant, parce que la science n'est point représentée comme un acte libre, comme un produit de ma volonté, mais au contraire comme un accord de mon intelligence avec une nature dont elle n'est pas la cause. Mais dans l'ordre moral, au contraire, il faut je sois cause de ma moralité, par cela même *cause de ma propre loi* ou « autonome », et *cause de mon propre vouloir* ou « libre ». Dès lors, plusieurs oppositions vont éclater entre cette conception de la moralité absolue et les caractères que Kant attribue à la loi du devoir.

1° Il y a opposition, semble-t-il, entre l'idée de moralité *absolue*, ou autonome et libre, et l'idée de *forme nécessaire à priori*. « Nous pouvons avoir conscience, prétend Kant, de lois pratiques pures, tout comme nous avons conscience de principes théoriques purs, en remarquant la *nécessité* avec laquelle

1. *Métaph. des mœurs*, p. 125.

la *raison* nous les impose (1) ; » c'est donc le sentiment de nécessité, c'est-à-dire, au fond, de contrainte, que les kantiens invoquent pour établir la *forme* morale *à priori* comme pour établir les *formes à priori* de la connaissance. Ils ne remarquent pas que, si le formalisme de la connaissance en entraîne la relativité en laissant l'objet au dehors, le formalisme de la moralité doit aussi, contrairement à leurs intentions, en entraîner la relativité.

On dira que c'est la forme même qui constitue la moralité, l'absolu moral ; — mais comment admettre qu'un simple moule abstrait soit quelque chose d'absolu ? Toute forme *à priori* est un cadre inhérent à notre constitution mentale, comme l'espace, le temps, la causalité empirique, et ce cadre s'impose à nous nécessairement. Mais de cela même nous concluons qu'une forme n'est pas vraiment absolue, qu'elle est dérivée et non primitive. De même, une *loi* proprement dite est une *relation nécessaire* et par cela même n'est pas l'*absolu inconditionnel*. Il y a donc une contradiction secrète, trop peu remarquée, entre l'idée de loi, surtout de loi morale, et l'idée d'absolu.

Les kantiens répondront : — Il y aurait contradiction si vous receviez la loi au lieu de la faire ; mais c'est vous qui la faites, et c'est même à cette condition qu'elle est morale. — Rien de mieux, mais alors je dois avoir conscience de cette loi dans son *fond* transparent, dans son objet, dans son principe et dans son but, non plus seulement dans sa *forme*. Elle ne peut être une loi *morale* si elle est une loi aveugle. Elle ne peut être une loi *libre*, une « autonomie », si je n'ai pas conscience de l'activité même par laquelle je la pose et de la liberté de cette activité ; il faudrait donc que j'eusse conscience de ma liberté pour être à la fois la raison qui pose la loi et la volonté qui lui donne sa première réalité.

2° C'est pourquoi les kantiens n'ont pas le droit d'assimiler la raison pratique à la raison théorique pour imposer le mystère à la seconde comme à la première. Entre l'idée de moralité absolue ou autonome et celle de *mystère*, il y a une opposition non moins grande qu'entre cette même idée et celle de *forme nécessaire* ou de *loi nécessaire*. Pour justifier le mystère moral, Kant nous donne plusieurs raisons. La première est que ce mystère tient aux rapports de l'intelligible et du sensible, des noumènes aux phénomènes, rapports que nous ne devons pas même essayer de penser, de connaître, de nous représenter. « Le rapport de causalité qui existe entre l'intelligible et le

1. *Raison prat.*, p. 173.

sensible, dit Kant, échappe à toute notion théorique (1). » — S'il en est ainsi, répondrons-nous, ce rapport échappe aussi par là même à toute notion *pratique*. Appeler moral ou immoral un rapport inconnu, lui appliquer les notions de devoir et d'obligation, de responsabilité, de mérite, c'est transporter des notions déterminées dans le domaine de l'indéterminable. — Mais, nous répondra Kant, si la raison pure, identique à la volonté pure, n'est ni *déterminée* ni *déterminable*, c'est précisément parce qu'elle est *déterminante*. « On ne peut donc pas demander pourquoi la raison ne *s'est pas déterminée* autrement, mais seulement pourquoi, par sa causalité, elle n'a pas *déterminé autrement les phénomènes*. Or il n'y a pas à cela de réponse possible. En effet, un autre *caractère intelligible* aurait donné un autre *caractère empirique*.... Mais pourquoi le caractère intelligible donne-t-il précisément ces phénomènes et ce caractère empirique dans les circonstances présentes ? C'est là une question dont la réponse dépasse de beaucoup toute la puissance de notre raison et son droit même d'élever de simples questions. C'est comme si l'on demandait *pourquoi l'objet transcendantal de notre intuition sensible extérieure ne donne justement que l'intuition dans l'espace* et pas une autre. Le problème que nous avons à résoudre ne nous oblige pas du tout à répondre à cette question (2). » — Il ne nous y oblige pas au point de vue spéculatif, sans doute ; mais il nous y oblige au point de vue moral. Je n'ai pas besoin de savoir pourquoi je suis astreint par ma constitution au cadre de l'espace, pourquoi la matière ou cause inconnue de mes sensations prend pour moi cette forme ; mais c'est précisément parce qu'il s'agit là d'une cause *inconnue* qui n'est pas *moi* et dont je ne suis pas *responsable* ; de plus, il s'agit là d'une *intuition* qui n'est qu'une nécessité en quelque sorte matérielle de mon organisation et tient peut-être au simple mécanisme de mon cerveau. Dans ce domaine, tout m'est étranger, tout est *hétéronome*, tout est fatal. Mais, dans la morale, vous prétendez que c'est moi qui suis cause, moi qui agis, moi qui pose la loi, moi qui l'exécute ; et cependant vous faites de cette loi une forme fatale comme celle de l'espace ou du temps, vous faites de ma liberté une cause inconnaissable dont je subis tous les effets dans le seul monde à moi connu, celui des phénomènes. Vous faites de ma raison une raison qui ne voit pas les raisons de son choix, qui non seulement ne sait pourquoi elle *s'est déterminée* de telle manière, mais encore

1. Note au § 13 des *Éléments métaph. de la doctrine de la vertu.*
2. *Raison pure*, tr. Barni, t. II, p. 154.

ne sait pas pourquoi elle n'a pas *déterminé autrement* les phénomènes. S'il s'agissait de la raison divine, de la liberté divine, qui n'est pour moi qu'une nécessité, je comprendrais qu'on me défendît les questions indiscrètes; mais quand il s'agit de ma raison, de ma liberté, de ma loi volontaire, suis-je indiscret en ne me contentant point d'une simple nécessité au delà de laquelle on m'interdit de remonter? Avouez plus franchement que votre liberté n'est que *prédestination*, que votre législation autonome n'est que contrainte.

En vain Kant nous dit qu'il ne faut pas demander les *conditions* de ce qui est *inconditionnel*. C'est là la seconde justification qu'il donne du mystère moral. — Mais, répondrons-nous, demander que l'inconditionnel trouve en lui-même tout ce qui *suffit* à l'explication de ses actes, c'est vouloir qu'il soit vraiment inconditionnel : ἱκανὸν τἀγαθόν. « Comment, ajoute Kant, blâmer la raison de ne vouloir pas expliquer la nécessité du principe moral au moyen d'une *condition*, c'est-à-dire de quelque *intérêt*, puisqu'elle ôterait par là à ce principe son caractère de loi morale, c'est-à-dire de loi suprême de la liberté? » Kant suppose ainsi que la raison explicative et suffisante de la moralité serait nécessairement quelque *intérêt* étranger; mais c'est là ce qui est en question. La raison vraiment explicative du devoir serait d'abord une intelligibilité capable de procurer à l'*intelligence* une satisfaction complète; or, cette satisfaction consisterait, non dans un intérêt sensible et matériel, mais dans l'évidence de l'*intelligibilité* et dans la *conscience* claire. L'explication complète du devoir exigerait en outre une satisfaction suffisante donnée à la *sensibilité*, et cette satisfaction consisterait dans la conscience du *bonheur;* car le bonheur conscient est réellement suffisant pour la sensibilité, qui ne demande rien au delà; or ce n'est pas là non plus un intérêt du même genre que tout autre. Maintenant, en quoi un bien moral qui offrirait ces deux caractères, d'être intelligible et aimable par soi, perdrait-il son caractère *absolu ?* Il l'acquerrait au contraire. Nous nous trouvons donc enfermés dans ce dilemme: — ou la moralité que nous nous proposons et que nous réalisons est vraiment absolue, comme vous le dites (1), et alors il faut qu'elle soit absolument intelligible pour l'intelligence, absolument aimable pour la sensibilité; il faut de plus que nous en ayons conscience et que nous ayons conscience du

1. « L'unique *fin absolue* et dernière, à laquelle doit se rapporter en définitive tout usage pratique de notre connaissance, est la *moralité*, que nous appelons pour cette raison l'*absolument pratique*. » (*Logique*, tr. Tissot, p. 131.)

pouvoir absolu de l'accomplir, de la liberté : donc le bien moral n'est pas un mystère ; — ou, au contraire, le bien moral et la liberté sont un mystère, et alors ce mystère ne peut être réellement et absolument bon ; le bien moral ne peut être *absolu;* la conscience que nous en avons ne peut être *absolue* ; la *loi* qui en dérive ne peut nous apparaître comme *absolue.* En un mot, si le mystère est acceptable comme limite à laquelle aboutit une science qui ne peut être absolue, il est inacceptable comme principe par lequel commence une moralité qui doit être absolue, c'est-à-dire autonome, libre et ayant sa valeur en soi. Les kantiens n'ont donc, à aucun point de vue, le droit de transporter à l'absolu de la pratique une *incompréhensibilité* qui correspond à la relativité même de la théorie.

Tel est pourtant l'argument capital, mais selon nous inadmissible, par lequel se termine la *Métaphysique des mœurs.* « On ne peut reprocher, dit Kant, à notre déduction du principe suprême de la moralité, de ne pouvoir faire comprendre la possibilité et encore moins la *nécessité absolue* d'un principe pratique *inconditionnel,* tel que doit être l'impératif catégorique ; c'est à la raison humaine, en général, qu'il faudrait s'en prendre... Toute notre pénétration nous abandonne dès que nous arrivons aux *forces* ou aux *facultés* premières, car rien ne peut nous en faire concevoir la possibilité (1). » Ce recours à l'innéité est l'argument final de toute philosophie paresseuse ; mais, fût-il admissible dans l'ordre spéculatif, nous venons de montrer qu'il ne l'est plus dans l'ordre pratique : une faculté première *absolue,* comme la liberté morale, une raison d'agir première et dernière, comme la moralité, doit être intelligible pour elle-même ; elle doit être *fondamentale* et non *formelle.* Si je ne puis expliquer pourquoi la sensation irréductible du bleu est celle-là plutôt que telle autre, c'est parce qu'il s'agit d'une faculté *relative,* d'une *nécessité* subie *du dehors* ; mais, encore une fois, si je suis moi-même l'auteur d'une nécessité, je dois la voir clairement dans son principe même.

En résumé, Kant n'est pas fondé à conclure : « Si nous ne comprenons pas la nécessité pratique inconditionnelle de l'impératif moral, nous comprenons du moins son incompréhensibilité. » L'incompréhensibilité d'un principe moral inconditionnel est au contraire elle-même tout à fait incompréhensible, car une moralité inconditionnelle devrait être sans mystère

1. P. 202.

pour l'intelligence comme sans mélange pour le cœur. Donc, si la moralité, telle que vous l'entendez, est vraiment incompréhensible, c'est qu'elle n'est pas l'absolu : la relativité de la connaissance, que vous avez vous-même démontrée, entraîne la relativité de la pratique, que vous essayez vainement de nier pour rétablir sur des bases morales tout ce que votre critique profonde et subtile avait renversé.

CHAPITRE TROISIÈME

COMMENT CONNAISSONS-NOUS L'EXISTENCE DE L'OBLIGATION ET DU DEVOIR ?

Admettons la *possibilité* du devoir, malgré son *incompréhensibilité ;* il faudra examiner comment nous venons à connaître son *existence.* Il n'est pas facile de comprendre quel est le mode exact de connaissance qui, selon Kant, nous révèle le devoir : tantôt il fait du devoir une loi de la raison, tantôt un axiome, tantôt un fait. La loi morale ne peut être selon lui ni un objet d'opinion, ni un objet de foi (1), voilà ce qui est certain ; mais qu'est-elle au juste ? Voilà ce qu'il est moins aisé de comprendre.

Dans la *Critique du jugement*, on s'en souvient, Kant n'admet parmi les « choses de fait » et objets de savoir « qu'une seule idée de la raison pure », la liberté. Celle-ci est prouvée comme chose de fait précisément par sa nécessité pour la *loi morale* (2) et, « dans l'expérience », par les « actions réelles » où la loi morale se trouve engagée. La loi morale paraît donc présentée ici par Kant comme antérieure aux choses de fait proprement dites.

Dans sa *Logique*, Kant appelle la réalité de la loi morale un axiome. « On ne peut donner une réalité objective à aucune idée pure théorique, dit-il, ou prouver cette réalité, si ce n'est pour l'idée de liberté ; la raison en est que la liberté est la condition de la loi morale, dont la réalité est un *axiome* (3). » D'autre part, selon Kant, un *axiome* est un « principe *intuitif* » ou « pouvant être exposé en *intuition* » et non pas seulement

1. « La foi est une libre adhésion, non point à des choses dont on puisse trouver des preuves dogmatiques pour le jugement théorique déterminant, *ni à des choses auxquelles nous nous regardions comme obligés*, mais à des choses que nous admettons en faveur d'un *but* que nous nous proposons d'après des lois de la liberté (le souverain bien à réaliser). » *Crit. du jugement*, t. II, p. 208.
2. *Ibid.*, p. 202.
3. P. 135, tr. Tissot.

en « notions générales (1). » Par exemple, l'axiome géométrique de la ligne droite peut être exposé en *intuition* et non pas seulement en notions générales. Peut-on donc dire que la loi morale ait une *intuition* qui lui corresponde ? — Ce ne pourrait être que celle de la liberté, qui précisément lui manque.

Enfin, dans la *Métaphysique des mœurs* et dans la *Critique de la raison pratique*, la loi morale est appelée un fait, « un fait de raison », qui est en même temps un fait de *conscience* (2).

L'opinion la plus plausible est, selon nous, que la loi morale, aux yeux de Kant, est la *raison pure elle-même* en tant que pratique, c'est-à-dire exigeant et commandant sa propre réalisation dans le monde sensible et, pour cela, exigeant la forme de l'universalité dans les actions, seule expression possible d'elle-même. Ce commandement, cette loi qui veut que la raison pure soit pratique, soit réalisée en sa forme par les actions sensibles, est un *jugement synthétique à priori*. Ce jugement est un objet de conscience ; la raison, dit Kant, « a conscience de la loi morale (3). » Kant admet donc, en un certain sens, une conscience de la moralité ; mais il faut bien s'entendre sur cette conscience. Elle n'a pas pour objet la moralité même, car alors elle atteindrait l'absolu, la liberté absolue et la volonté absolument bonne. Ce dont nous avons conscience, selon Kant, c'est seulement d'une *loi*, d'une forme *nécessaire*, dont l'objet et le fond demeurent cachés. « C'est la *loi* morale, dit Kant, dont nous avons *immédiatement conscience*, qui s'offre d'abord à nous... » « Mais comment, ajoute-t-il, la conscience de cette loi est-elle possible ? » On se rappelle sa réponse. «Nous pouvons, dit-il, avoir conscience de lois pratiques pures, tout comme nous avons conscience de principes théoriques purs, en remarquant la nécessité avec laquelle la raison nous les impose (4). » Kant se contente donc, on le voit, de constater que nous concevons malgré nous un *devoir*, et que nous trouvons en nous cette idée, cette loi *toute faite*, ce qui ne l'empêche pas d'admettre en même temps que la loi doit être *faite par nous-mêmes*. «On peut appeler, continue-t-il, la conscience de cette loi un *fait de la raison*, car on ne peut le conclure par voie de raisonnement de données antérieures, par exemple de la conscience de la liberté, laquelle ne nous est pas donnée d'abord ; mais elle s'impose à nous *par elle-même* comme une *proposition synthétique à priori*, qui ne se fonde sur au-

1. *Ibid.*, p. 165.
2. Voir surtout la *Raison pratique*, p. 175, édit. Rosenkranz, p. 164.
3. *Critique du jugement*, t. II, p. 83.
4. *Raison pratique*, p. 173.

cune *intuition*, ni *pure* ni *empirique* (1). » Faut-il donc comprendre par là que la loi, en sa généralité, soit tout inscrite dans notre tête, comme le premier article d'un code inné ? — Du moins est-elle *donnée*, selon Kant, non sans doute par l'expérience, mais par la raison, à laquelle elle est inhérente, avec laquelle elle ne fait qu'un. « Ce n'est pas là, dit Kant, un fait *empirique*, mais le *fait unique de la raison*, qui se proclame par là originairement législative : *sic volo*, *sic jubeo*. Corollaire : La raison pure est *pratique* par elle-même, et elle donne (à l'homme) une loi universelle que nous appelons la *loi morale*. » Cette raison pure est d'ailleurs, répétons-le, toute *formelle*, toute *légale*, et commande sans *considérants*, sans même nous montrer son objet. « La loi morale, quoiqu'elle ne nous donne non plus aucune *vue* des noumènes, nous fournit un *fait*, absolument inexplicable par toutes les données du monde sensible et par toute raison théorique, qui nous révèle un monde purement intelligible, et qui même le détermine d'une manière positive et nous en fait *connaître* quelque chose, à savoir une *loi* (2). »

Ainsi, c'est bien la *loi* seule qui est ici représentée comme un *fait* certain, comme une révélation. En d'autres termes, nous trouvons en nous une fenêtre ouverte sur un gouffre inconnu : nous avons beau regarder, nous ne voyons rien dans cet abîme ; mais nous entendons une voix qui nous commande « dictatorialement » de nous jeter par cette fenêtre, sans nous dire pourquoi, ni si nous ne nous briserons pas dans la chute ; et cette voix, en dernière analyse, se trouve être la nôtre, celle du *moi* que nous ne connaissons pas : la moralité consiste à sauter. C'est là ce que les kantiens appellent l'*absolu moral*, un absolu qui a un bandeau sur les yeux et ne fait que subir, sous le nom de *nécessité* et de *loi*, une impulsion irrésistible dont il ne voit pas la raison.

En somme, tout est *exceptionnel* dans la manière dont, selon Kant, nous connaissons la loi morale et sa condition, la liberté. Cette dernière est « une chose de fait » et, par exception, n'a point l'intuition correspondante qui seule pose les choses de fait. La loi morale elle-même est « une sorte de fait rationnel », sans intuition correspondante. Elle est un « axiome » et, par exception encore, elle n'a point cette intuition qui rend les axiomes possibles. Enfin elle est « un jugement *synthétique à priori* », et, toujours par exception, elle n'a

1. *Raison pratique*, p. 175, édit. Rosenkranz, p. 164.
2. P. 195.

point d'intuition ni d'expérience au moins possible qui puisse opérer la synthèse du sujet et de l'attribut. Kant, pourtant, dans sa théorie des jugements synthétiques *à priori*, nous a dit que la « synthèse des représentations », nécessaire à ces jugements, repose sur l' « imagination » et sur le « temps », forme nécessaire du « sens intérieur ; » que « la possibilité de l'expérience est ce qui donne de la réalité objective à toutes nos connaissances *à priori* » ; que, « en dehors de ce rapport, les propositions synthétiques *à priori* sont tout à fait impossibles, puisqu'elles n'ont pas de troisième terme, c'est-à-dire d'objet par où l'unité synthétique de leurs concepts puisse établir sa réalité objective (1). » Or Kant nous dit maintenant : — « Le devoir *catégorique* suppose une proposition synthétique *à priori* où, à l'idée de ma volonté affectée par des désirs sensibles, s'*ajoute* celle de cette même volonté appartenant au monde intelligible, pure et pratique par elle-même et contenant la condition suprême imposée à la première par la raison (2). » Qu'y a-t-il ici qui se rapporte à l'expérience ? Ma volonté sensible. Quant à la volonté intelligible, à la liberté, elle est une « pure idée » sans intuition correspondante, une pure « supposition », qui est même la négation des conditions nécessaires à toute expérience, du déterminisme. Comment donc me suffit-il d'ajouter à un fait (ma volonté déterminée) une pure supposition (la liberté), pour obtenir un jugement catégorique *à priori?* Au lieu d'une hypothèse, Kant voit là un *ordre;* mais par cela même il abandonne toute sa théorie générale sur les choses de *savoir*, sur les *axiomes*, sur les jugements *synthétiques à priori*, pour faire en faveur de la loi morale l'exception la plus incompréhensible, qui ne se justifie que par une pétition de principe. Nous pouvons donc conclure que la *connaissance* de la loi morale est absolument inexplicable et qu'il faut commencer par *croire* que nous la *connaissons*.

Ceci nous amène à rechercher la valeur objective de la conception du devoir.

1. *Critique de la raison pure*, tr. Barni, 214, 215-216.
2. *Métaph. des mœurs*, p. 111

CHAPITRE QUATRIÈME

VALEUR OBJECTIVE DE LA CONCEPTION DU DEVOIR

Dans sa *Critique du jugement*, Kant étudie et compare les trois grandes idées régulatrices 1° de l'être nécessaire, 2° du devoir, 3° de la finalité, et il montre qu'elles tiennent à notre constitution particulière et subjective. La constitution de notre esprit, dit-il, a pour caractère essentiel la distinction de l'entendement et de la sensibilité, l'un ne pouvant que concevoir le *possible* sans saisir la réalité, l'autre ne pouvant que saisir le *réel* par intuition, sans concevoir ce qui le rend possible. L'opposition du possible et du réel a donc son origine dans l'imperfection de notre intelligence, qui n'est pas tout entière intuitive. « Si notre entendement était intuitif, il n'aurait pas d'autre objet que le réel (1).... Un entendement pour qui cette distinction n'existerait pas jugerait que tous les objets que je connais *sont* (existent) ; et la possibilité de quelques objets qui n'existent pas, c'est-à-dire la contingence de ces objets quand ils existent, et par conséquent aussi la nécessité, qu'on est forcé de distinguer de cette contingence, ne tomberaient pas sous sa représentation... Cette proposition que les choses peuvent être possibles sans être réelles, et que par conséquent on ne peut pas conclure de la simple possibilité à la réalité, n'a donc de valeur réelle que pour la raison humaine, et rien ne prouve que cette distinction ait son principe dans les choses mêmes (2). » Ce qui montre bien d'ailleurs le caractère relatif de cette distinction, c'est que notre raison éprouve le besoin de s'élever au-dessus. Pour rétablir le lien du possible et du réel, elle se sert de trois idées, celle de l'*être absolument nécessaire*, celle du *devoir* et celle de la *finalité*. En premier lieu, « elle admet comme existant d'une manière

1. P. 82.
2. T. II, p. 81, tr. Barni.

absolument nécessaire quelque chose (le principe premier) en quoi la possibilité et la réalité se confondent ; mais ni l'entendement ni la sensibilité ne peuvent en aucune façon se représenter le premier principe et son mode d'existence. En effet, « si l'entendement le conçoit (qu'il le conçoive comme il veuille), le premier principe n'est plus représenté que comme *possible ;* si l'entendement en a conscience comme de quelque chose donné dans l'intuition, le premier principe devient *réel;* mais l'entendement ne conçoit plus rien touchant sa possibilité. » C'est pour cela que le concept d'un être absolument nécessaire, idée d'ailleurs indispensable à la raison, demeure « un concept *problématique* et inaccessible à l'entendement humain. » Ce concept, dit Kant, « a une valeur pour l'usage de nos *facultés* de connaître, considérées dans leur nature particulière ; il n'en a point relativement à l'*objet* et pour *tout être connaissant:* car je ne puis supposer que la pensée et l'intuition soient, en tout être connaissant, deux conditions distinctes de l'exercice de ses facultés de connaître. » Les jugements qui concernent l'absolu « ne peuvent donc être des principes *constitutifs*, qui déterminent l'objet tel qu'il est ; mais ils restent des principes *régulateurs immanents* et sûrs *dans l'usage qu'on en fait*, et propres aux besoins de notre esprit. » Les mêmes observations s'appliquent à l'idée de la finalité. Notre entendement est fait de telle sorte « qu'il doit aller du général au particulier » ; il en résulte que le particulier, quand l'entendement le saisit dans la nature, sans voir son rapport déterminé avec les lois générales et mécaniques du monde, « lui offre quelque chose de contingent. » Pour le relier au général, l'entendement suppose alors dans la nature « une conformité à des lois » préconçues par une intelligence, c'est-à-dire une finalité. La finalité sert ainsi à expliquer comment ce qui nous apparaissait d'abord comme simplement possible parmi tous les autres possibles, se trouve amené à la réalité. Mais, si notre entendement était intuitif, le mécanisme et la finalité ne se distingueraient plus. « Le principe de finalité, conclut Kant, est donc un principe subjectif de la raison pour le jugement, et ce principe, en tant que *régulateur* (et non en tant que *constitutif*), est aussi nécessaire à notre jugement *humain* que si c'était un principe objectif (1). »

Ces remarques profondes de Kant sur l'*être nécessaire* et sur la *finalité* sont importantes pour nous faire comprendre, par analogie, la conception du *devoir* et de son *objectivité*. « De

1. P. 85.

même que la raison, dit-il, dans la contemplation *théorique* de la nature, doit admettre l'idée de la nécessité inconditionnelle d'un premier principe, ainsi, au point de vue *pratique*, elle *présuppose* en *elle-même* une *causalité inconditionnelle* relativement à la nature, c'est-à-dire la *liberté*, par cela même qu'elle a *conscience* de sa *loi morale.* » Cette présupposition d'un pouvoir inconditionnel résulte, comme la supposition de l'*être inconditionnel*, de la nature de nos facultés et de l'opposition qui existe entre l'entendement et l'intuition. Il y a des choses qui, pour l'intuition, *sont*, et dont la raison déclare cependant le contraire *nécessaire* (d'une nécessité morale) ; la raison est alors obligée de déclarer en même temps que ce qui est nécessaire est *possible*, et que par conséquent le possible n'est pas partout d'accord avec le réel. Or, un *possible nécessaire*, qui cependant n'existe pas, c'est un devoir ; et le *pouvoir* de faire *exister* et *arriver* ce qui est rationnellement *nécessaire* est la liberté. « Ici donc, puisque la nécessité objective de l'action (1), comme devoir, est opposée à celle à laquelle cette action serait soumise comme *événement* si son principe était dans la nature et non dans la liberté, c'est-à-dire dans la causalité de la raison, et que l'action absolument nécessaire *moralement* est considérée *physiquement* comme tout à fait contingente,—c'est-à-dire qu'elle devrait nécessairement arriver, mais que souvent elle n'arrive pas, —il est clair qu'il faut chercher uniquement dans la nature subjective de notre faculté pratique la cause pourquoi les lois morales doivent être représentées comme des *ordres* et les actions conformes à ces lois comme des *devoirs*, et pourquoi la raison n'exprime pas cette nécessité par *être, arriver*, mais par *devoir être.* » De même, l'idée de *liberté* résulte de notre constitution, qui établit une opposition entre le possible et le réel, qui distingue aussi par cela même le contingent du nécessaire, qui enfin, parmi les choses nécessaires, distingue les nécessités de la nature et les nécessités de la raison, souvent opposées les unes aux autres. La liberté ainsi conçue est un concept transcendant et problématique, puisque nous ne pouvons nous la représenter ni par l'entendement ni par l'intuition ; « ce concept ne peut donc nous fournir aucun principe *constitutif* pour déterminer un objet et sa réalité objective ; mais, d'après la constitution de notre nature, en partie sensible, la liberté n'en est pas moins pour nous et pour tous les êtres raisonnables, autant que nous

1. Expression ambiguë où se confondent la nécessité *causale* et la nécessité *finale*, la nécessité *métaphysique* et la nécessité *morale*.

pouvons nous les représenter d'après la nature de notre raison, un *principe régulateur* universel, qui ne détermine pas objectivement la nature de la liberté même, comme forme de la causalité, mais qui n'en *prescrit pas moins impérieusement* à chacun, d'après cette idée, la *règle* de ses actions (1). »

Toute l'économie intérieure de la doctrine kantienne nous semble mise en lumière dans ces pages capitales. Maintenant, la question est de savoir si, en passant des idées d'absolu et de finalité à celle de devoir, Kant a suivi fidèlement l'analogie qu'il avait d'abord établie entre cette dernière idée et les précédentes.

En premier lieu, il semble que, si une conséquence ressort des prémisses posées par Kant, c'est le caractère *relatif* et *subjectif* des idées de devoir, de libre arbitre, de liberté *morale*, de responsabilité, qui expriment les rapports moraux du sensible et de l'intelligible. Toutes ces idées supposent en effet, comme nous l'avons vu, la distinction radicale du *contingent* avec le *nécessaire* et avec le *réel;* or cette distinction vient de ce que nous spéculons par l'entendement abstrait sur le possible et l'impossible, en l'absence d'un entendement intuitif qui nous donnerait à la fois l'intuition et l'intelligence de ce qui *est* ou *arrive* comme seule chose à la fois réelle, possible et nécessaire. Quand nous disons qu'une chose *devrait* être, étant meilleure, et *pourrait* être par cela même, nous raisonnons dans l'abstrait et peut-être dans l'imaginaire. D'une part, dans le monde intelligible, il n'y a pas lieu de maintenir notre distinction humaine du possible et du réel, du contingent et du nécessaire : là, les choses sont ce qu'elles sont, et voilà tout. Le *devoir* n'y a pas de sens ; le bien possible y est immédiatement un bien réel : tout y est *toujours et entièrement d'accord avec la loi morale*, dit lui-même Kant. D'autre part, dans le monde sensible, le devoir n'a pas davantage de sens, sinon un sens tout subjectif : là encore, rien ne peut être que ce qui est, puisque le déterminisme enchaîne tout : les choses sont ce qu'elles sont et arrivent comme elles pouvaient arriver. Les deux mondes se développent donc chacun dans sa sphère, l'un n'influant sur l'autre qu'en dehors du temps et dans l'éternité, sans qu'on puisse jeter entre eux le trait d'union d'une *possibilité* distincte de la réalité et d'un *devoir* distinct à la fois de l'être intelligible et de l'événement sensible. Qu'il s'agisse d'un monde ou de l'autre, « ce qui est est, et ce qui n'est pas n'est pas. » Donc, en parlant d'une nécessité morale inconditionnelle, s'imposant au

1. *Ibid.*, p. 83-84.

monde sensible, et d'un pouvoir inconditionnel, s'exerçant dans le monde sensible, nous ne faisons qu'opposer les unes aux autres, en d'incompréhensibles notions, des facultés distinctes seulement dans la condition humaine : la raison et la sensibilité, l'entendement et l'intuition. Nous ne pouvons donc savoir si de telles idées ne sont pas purement subjectives et chimériques, au regard d'un entendement intuitif qui serait capable de tout embrasser.

Il résulte des mêmes prémisses posées par Kant une seconde conséquence : c'est que les idées de devoir et de liberté au service du devoir ont un caractère *problématique*, analogue à celui qu'offrent l'idée d'un être absolument nécessaire, distinct du monde, et l'idée d'une finalité imposée à la nature par une intelligence. Kant, d'ailleurs, reconnaît lui-même, on s'en souvient, que la liberté ou, ce qui revient au même, « la possibilité d'une législation universelle, » est théoriquement problématique ; mais il ne veut pas accorder, au moins dans la pratique, que le devoir le soit également ; les éléments de cette dernière idée sont cependant, comme nous venons de le voir, le *nécessaire*, le *possible*, le *réel*, avec un contraste tout subjectif et problématique entre ces différents termes. A cela, Kant répond que le devoir, « s'il ne détermine pas objectivement la nature de la liberté, n'en prescrit pas moins *impérieusement* à chacun, d'après cette idée, la règle de ses actions ; » c'est donc le caractère pratiquement impérieux et catégorique du devoir qui lui enlèverait, selon Kant, son caractère théoriquement problématique, ou qui du moins pourrait subsister à côté. — Mais, nous l'avons déjà reconnu, le doute théorique supprime aussitôt le caractère catégorique de la règle impérative. Ce caractère prend la forme d'une simple apparence, résultant de notre nature, laquelle, au lieu de produire simplement ce qui arrive ou de constater simplement ce qui est, *commande* qu'une chose soit autrement qu'elle n'est et suppose le possible différent du réel. Dès que je me dis : — Le commandement qui m'ordonne de me sacrifier est peut-être fondé sur une illusion, sur une fausse conception de l'univers et de ma propre essence, — je ne me vois plus rationnellement *obligé*. Si j'éprouve encore ce qu'on peut appeler le *sentiment* de l'obligation, c'est que je subis malgré moi les impulsions de mes habitudes morales, de mes instincts moraux, qui ne sont peut-être eux-mêmes que des habitudes héréditaires. Mais je puis, à la longue, triompher de ces impulsions toutes mécaniques, et surtout m'affranchir des règles rationnelles que ma raison même a mises en suspicion, comme je puis négliger l'idée de l'absolu ou celle de la

finalité dans l'étude et la pratique de la science. Ces dernières idées demeurent sans doute malgré moi dans mon esprit, mais elles y demeurent à l'état de problème sans réponse ; de même pour le devoir. Je puis bien encore, dans le doute où me laisse cette situation d'esprit, agir pratiquement comme si le devoir avait une réalité objective ; mais c'est alors une sorte de noble hasard que je cours volontairement; c'est un essai que je fais sous l'empire d'un idéal qui m'attire par sa beauté sans me convaincre de sa vérité.

Une troisième conséquence, admise d'ailleurs par Kant lui-même, c'est que le devoir est un principe purement *régulateur*, comme l'idée d'absolu, comme l'idée de finalité. Il n'a aucune vertu *constitutive* qui puisse établir une connaissance objective de la réalité. Mais, de plus, il n'est qu'un régulateur d'actions purement humaines : modifiez notre constitution imparfaite, où l'entendement et l'intuition, également incomplets, s'opposent entre eux par leurs limites mêmes, le devoir n'aura plus de sens, et nous n'aurons plus la pensée d'opposer à ce qui arrive réellement des possibilités et des nécessités abstraites, que nous sommes obligés de reléguer dans le monde intelligible et qui précisément y perdent tout leur sens.

Les kantiens nous diront qu'un principe purement *régulateur* de l'humanité est suffisant comme règle de la morale humaine, la morale ayant seulement besoin de *règles* pratiques, non d'un *savoir constitutif* sur la réalité. A cela on peut répondre : 1° Kant lui-même, à vrai dire, ne se contente pas d'une morale humaine ; il veut une morale universelle et absolue, valable, comme nous l'avons vu, pour tous les êtres raisonnables ; c'est même à cette condition que le devoir, selon lui, commande et oblige. Si nous ne lui attribuons de nécessité que par rapport à nous, nous lui enlevons son caractère obligatoire et catégorique. Comment donc concilier cette sorte de prétention à la morale absolue avec des prémisses qui ont pour conclusion que le devoir est un régulateur relatif à notre constitution humaine ? 2° Est-il vrai que la morale exige simplement des *règles* pratiques sans aucun savoir *constitutif ?* Le devoir reste-t-il le même *régulateur* dans la pratique, si la spéculation le représente comme une illusion sur la possibilité d'un monde transcendant et sur notre pouvoir de réaliser ce monde par nos actions ? Kant nous dira, il est vrai, que cette thèse ne saurait être prouvée ; soit. Mais il reconnaît lui-même que la thèse contraire ne peut l'être davantage. La conséquence logique n'est-elle pas, comme nous le disions tout à l'heure, que le devoir est un *problème* et non un commandement apodictiquement

certain ; à moins qu'on n'entende simplement par impératif non l'adhésion rationnelle au devoir, mais l'impossibilité où nous sommes de secouer entièrement l'*instinct* du devoir, les *sentiments* de l'obligation, du remords, etc. Mais ce serait là fonder la morale, comme font les positivistes, sur la simple constitution présente de la nature humaine, *altruiste* malgré elle. Ce serait ramener le prétendu impératif catégorique de la raison à un instinct résultant de notre organisation cérébrale, à ce que M. Spencer appelle une « moralité organique ». Or un des critiques récents de M. Spencer et de la morale anglaise contemporaine a montré que la conscience même d'un instinct, fût-il organique, suffit pour nous mettre en état de nous en affranchir peu à peu, de *désorganiser* progressivement ce qu'ont organisé en nous l'habitude, l'hérédité, le *milieu social* (1). Kant ne saurait d'ailleurs, sans inconséquence, admettre une moralité instinctive ; il veut une moralité rationnelle, une nécessité rationnelle ; mais en même temps, comme son devoir est vide de toute matière et réduit à une *forme* rationnelle, le devoir redevient une sorte de cadre organique de l'intelligence, une sorte de « moralité organique ».

Ainsi, par toutes les voies, nous revenons à dire que l'idée de devoir est subjective, problématique, suspecte d'illusion pour la raison même, laquelle a le privilège de pouvoir élever un doute sur tout ce qu'elle n'explique et ne connaît qu'imparfaitement, à plus forte raison sur ce qui est, par essence, inconnaissable et transcendant.

Kant finit par avouer lui-même, dans un curieux passage, que « la chose est assez *étrange* ». Il n'y a, dit-il, « rien de semblable dans tout le reste de la connaissance pratique. En effet, la pensée *à priori* d'une législation universelle *possible*, cette pensée qui, par conséquent, est purement *problématique*, nous est *ordonnée absolument* comme une *loi*, sans que l'expérience ou quelque *volonté extérieure* y entre pour rien (2). » *Étrange* n'est-il point ici un euphémisme voilant la réelle contradiction d'une *hypothèse catégorique*, d'une *supposition-loi*, d'un *problématique* ordonné *absolument?*

De plus, nous demanderons ce que signifie ici le mot *ordonné?* Pour être vraiment *nécessaire*, c'est-à-dire imposé, il faut que l'ordre vienne du dehors et soit, par exemple, une voix de Dieu ; mais alors il n'en sera que plus problématique, et le commandement même deviendra hypothétique. Kant le reconnaît, et c'est pour cela qu'il veut l'autonomie et non l'hétéronomie, le

1. Voir la *Morale anglaise contemporaine,* par M. Guyau.
2. *Raison pratique,* p. 175.

catégorique et non l'hypothétique ; mais la contradiction entre l'impératif catégorique et l'autonomie finit par éclater dans ses propres expressions. Qu'on lise dans la *Raison pure* la façon dont il représente la loi morale, on verra qu'elle est toute théologique, malgré ses protestations.

« La raison, dit-il, se voit forcée d'admettre un Dieu, ainsi que la vie dans un monde que nous devons concevoir comme futur, ou de regarder les lois morales *comme de vaines chimères*, puisque la conséquence nécessaire qu'elle-même rattache à ces lois (le bonheur) s'évanouirait par cette supposition. Aussi chacun regarde-t-il les lois morales comme des *commandements*, ce qu'elles ne pourraient être si elles ne rattachaient *à priori* certaines suites à leurs règles, et si par conséquent elles ne renfermaient des *promesses* et des *menaces*. Mais c'est aussi ce qu'elles ne pourraient faire si elles ne résidaient dans un être nécessaire (1). » Nous touchons ici de bien près à l'hétéronomie, mais ce qui suit est plus frappant encore : « Sans un Dieu et sans un monde qui n'est pas maintenant visible pour nous, mais que nous espérons, les magnifiques idées de la moralité peuvent bien être des objets d'*approbation* et d'*admiration*, mais ce ne sont pas des mobiles d'*intention* et d'*exécution*, parce qu'elles n'atteignent pas tout ce but, naturel à tout être raisonnable, qui est *déterminé à priori par cette même raison pure* et qui est *nécessaire* (le bonheur) (2). »

Ainsi la loi morale n'a plus son *mobile* d'intention, son *intérêt pur*, son principe actif d'obligation en elle-même et par elle-même. Kant avait cependant représenté l'*intérêt rationnel et à priori* comme subsistant par soi indépendamment de tout intérêt sensible. Maintenant, au contraire, nous arrivons à dire, ou bien que l'intérêt rationnel n'est plus un intérêt suffisant sans l'intérêt sensible, ce qui est en contradiction avec toute la doctrine de Kant, ou bien que l'intérêt rationnel comprend lui-même un intérêt sensible, ce qui n'est pas moins en contradiction avec la doctrine de Kant. Ce dernier, en effet, nous a dit que l'*intérêt moral*, le *mobile moral* ou, ce qui revient au même selon lui, l'*obligation morale* est attachée à la *forme pure d'une législation universelle*, sans « le secours d'aucun mobile étranger », sans « aucune matière de la volonté à quoi l'on puisse déjà prendre quelque intérêt ». Pour que la raison pure soit pratique, il faut qu'« elle fournisse par elle-même un mobile et produise un intérêt purement moral », et cela par « la simple universa-

1. *Raison pure*, tr. Barni, t. Ier, p. 371.
2. *Ibid.*, p. 372.

lité de ses maximes comme lois (1) ». Maintenant, au contraire, Kant nous dit que, si le bonheur assuré par Dieu dans une vie future manquait à la moralité, celle-ci ne serait plus un *mobile* d'intention, elle serait une chimère et un objet d'admiration platonique, elle ne serait plus *pratique*. Donc la raison pure n'est pas pratique par elle-même et par sa forme indépendamment de sa matière (le bonheur). Comment concilier ces deux théories ? La seconde détruit évidemment la première et supprime les caractères de certitude propre attribués par Kant au devoir. Dieu est incertain, il est seulement un objet d'*espérance;* comment la loi morale, qui n'est objective que par lui, pourrait-elle être apodictiquement certaine? Comment aussi pouvons-nous être sûrs des commandements catégoriques de Dieu quand nous ne sommes pas sûrs de Dieu? et si ces commandements viennent réellement de nous-mêmes, de notre moi absolu (identique au non-moi absolu), s'ils sont ainsi eux-mêmes absolus et autonomes, en quoi ont-ils besoin de Dieu, de la vie future, du bonheur même comme résultat?

« Si la raison, dit encore Kant dans la *Critique du jugement*, pouvait nier avec une entière certitude Dieu et l'immortalité, elle ne regarderait plus la loi morale elle-même que comme une pure *illusion* de notre raison au point de vue pratique (2). » — Sans doute on ne peut nier ces choses avec une entière certitude ; mais d'autre part on ne peut les *affirmer* avec certitude ; on ne peut même y *croire* que pour des raisons morales. Donc il y a dans la moralité un x. « Pour ne pas tomber en contradiction avec elle-même, conclut Kant, la raison doit reconnaître la réalité de Dieu et de l'immortalité (3). » — Mais il n'y aurait aucune contradiction pour la raison à reconnaître tout à la fois le caractère problématique de la loi morale, de Dieu et de l'immortalité. Ce qui est illogique, au contraire, c'est de placer parmi les certitudes apodictiques la moralité, malgré l'incertitude des conditions de sa certitude objective, — Dieu et l'immortalité, — sans lesquelles elle serait illusoire et non pratique. Une équation où subsistent des inconnues n'est pas une équation apodictiquement résolue; c'est un problème.

En résumé, Kant n'a vraiment justifié ni la *possibilité* de la loi morale, ni son *incompréhensibilité*, ni la manière dont nous pouvons connaître son *existence*, ni l'*objectivité* de cette loi. Nous rechercherons, dans un autre chapitre, s'il a mieux

1. *Métaph. des mœurs*, p. 122-123. Voir plus haut les textes entiers.
2. *Critique du jugement*, t. II, p. 206, note.
3. *Ibid.*, p. 206, note.

réussi à trouver une méthode de *détermination* pour le devoir. Dès à présent, si nous nous reportons à la question première que Kant s'était engagé à résoudre : « montrer l'existence d'une raison pure pratique, » nous trouvons qu'elle n'est résolue d'aucune manière. Il est clair d'abord que Kant n'a pas vraiment *critiqué* la raison pure pratique, et la critique que nous venons d'en esquisser nous-même prouve que Kant a eu tort de s'en prétendre dispensé. A-t-il du moins fait ce qu'il avait promis de faire et « *montré l'existence* », sinon la valeur objective, de cette raison pure pratique? — Non; il a simplement montré qu'il faudrait que la raison pure fût pratique pour que l'idée du devoir fût objective ; mais il reste toujours à savoir si elle l'est. Toute sa doctrine roule en définitive sur l'ambiguïté du mot *pratique*, que nous l'avons vu prendre non seulement dans deux sens, mais même dans trois. La raison pure, en effet, est pratique 1° si elle détermine elle-même la *loi* de sa propre causalité (c'est-à-dire si elle se pose des lois et des impératifs); 2° si elle détermine sa propre *causalité*, conformément à cette loi (c'est-à-dire si elle devient intention et volonté réelle d'accomplir la loi ; en d'autres termes, si elle est liberté en même temps que raison) ; 3° si elle détermine, par son action sur la sensibilité, l'existence des *objets* mêmes de sa causalité, c'est-à-dire si elle est un mobile suffisant d'exécution pour les choses qu'elle a ordonnées et voulues. On peut même ajouter, d'après ce qui précède, un quatrième sens : la raison pure est pratique si elle n'est pas réduite à l'illusion par la négation du bonheur comme *conséquence* future de la moralité. — Kant a commencé par bien poser le problème : « Dans son emploi pratique, dit-il, la raison s'occupe des principes déterminants de la volonté, laquelle est la faculté ou bien de produire des *objets* conformes à nos représentations, ou bien de se déterminer soi-même à la production de ces objets (que le pouvoir physique y suffise ou non), c'est-à-dire de déterminer sa propre *causalité*... La première question ici est donc de savoir si la raison *pure* suffit par *elle seule* à déterminer la volonté, ou si elle n'en peut être un principe déterminant que sous des conditions empiriques (1) », c'est-à-dire par l'attrait du plaisir et du bonheur, par l'intérêt sensible, non par le pur intérêt rationnel de la législation universelle. C'est bien là en effet le problème. Mais comment Kant a-t-il démontré sa thèse ? Il s'est borné à conclure que, la raison étant pratique dans le premier sens, en tant qu'elle conçoit et impose un idéal, elle l'est aussi dans le second, dans le troi-

1. Intr. à la *Raison pratique*, p. 148.

sième, dans le quatrième, comme s'il suffisait de commander *catégoriquement* un idéal « problématique, » pour le rendre pratique par cela même. On voit l'abus du mot pratique, qui peut signifier ou bien que la raison pure pose une loi pratique, ou qu'elle est capable de déterminer la volonté et de la rendre libre, pour déterminer finalement par ce moyen l'existence même de son objet (1).

Si ce passage d'un sens à tous les autres était légitime et si

1. Le même passage perpétuel d'un sens à l'autre se retrouve dans les définitions que Kant donne de la liberté et qui sont parallèles à celles de la raison pure pratique. Par le mot ambigu de liberté, il entend tantôt la liberté ou autonomie de la raison, c'est-à-dire son caractère *à priori* et indépendant des phénomènes, tantôt le pouvoir qu'aurait la raison de réaliser ses purs objets dans l'ordre des phénomènes et de la sensibilité. Il y a donc une liberté législative et une liberté exécutive. Kant les confond ou passe de l'une à l'autre sans jamais montrer la transition, qui est précisément le grand problème. Rappelons-nous d'abord que, pour Kant, la faculté de désirer, la volonté (*Raison pratique*, préface, p. 139), est tantôt soumise aux objets réels, tantôt cause de la réalité de ses objets; dans le premier cas, elle est dépendante; dans le second, elle est libre et on pourrait dire d'elle ce que Bossuet disait de la volonté divine : elle ne pense pas les choses parce qu'elles sont, mais elles sont parce qu'elle les pense. « La différence, dit Kant, entre les lois d'une nature à laquelle *la volonté est soumise* et celles d'une nature soumise à une volonté, en ce qui concerne le rapport de celle-ci à ses libres actions, consiste en ce que, dans la première, les *objets* doivent être *causes des représentations* qui déterminent la volonté, tandis que, dans la seconde, la volonté doit être *cause des objets*, en sorte que sa causalité place uniquement son principe de détermination dans la raison pure, qu'on peut appeler pour cela même la *raison pure pratique.* » (*Id.*, p. 198.) Kant parle ici de la causalité par rapport aux objets, ou liberté exécutive et automotrice; il ne la distingue pas de la causalité par rapport aux lois morales, ou de la liberté législative et *autonome*. Il n'est cependant pas évident que poser la loi à réaliser, ou le *devoir*, soit en même temps poser la réalisation de la loi, même dans notre intention; sinon le *devoir* n'aurait plus de sens et ne se distinguerait plus de la réalité.

Même confusion dans un autre passage. « Nous concevons, dit Kant, dans un être raisonnable, une raison qui est pratique, c'est-à-dire qui est douée de *causalité* à l'égard de ses *objets;* » expression ambiguë, qui peut signifier soit que la raison pose elle-même *à priori* ses objets de *pensée* ou ses lois, soit qu'elle cause la *réalisation* intentionnelle de ces objets dans l'expérience même. Le premier sens est le seul que Kant ait le droit d'admettre; aussi ajoute-t-il : « Or il est impossible de concevoir une raison qui, ayant conscience d'être elle-même la cause de ses *jugements,* recevrait une direction du dehors; car alors le sujet n'attribuerait plus à sa raison, mais à un mobile, la détermination de ses jugements. Il faut donc qu'elle se considère comme étant elle-même, indépendamment de toute influence étrangère, l'auteur de ses *principes;* et par conséquent, comme raison pratique ou comme volonté d'un être raisonnable, elle doit se considérer elle-même comme *libre* (*Métaph. des mœurs,* p. 101.) Libre au sens de l'autonomie de ses *jugements,* oui; mais libre au sens de son *action* sur les phénomènes, c'est ce que Kant n'a nullement établi; sa raison pure est *douée de causalité à l'égard de ses objets* en tant que pensées et jugements, non en tant qu'actions sur le monde de l'expérience. Or, c'est la causalité à l'égard de la réalisation de ses objets en nous dont la raison aurait besoin pour être vraiment libre, et c'est cette causalité, cette puissance de réaliser en nous tel ou tel état réel, telle ou telle direction ou intention de la volonté, que nous nous attribuons, à tort ou à raison, quand nous croyons être libres. Toute l'argumentation de Kant pèche donc par la base, et il ne peut, sans une pétition de principe, sortir de sa « raison pure » pour agir pratiquement par la volition sur le monde sensible et poser ainsi une liberté à la fois législative et exécutive dans notre conscience.

la raison pure était ainsi vraiment pratique par elle-même, elle devrait alors se réaliser librement du premier coup; nous devrions tous, comme on l'a vu, être des dieux, tout au moins des saints, tout au moins des volontés absolument bonnes par l'intention. Or, nous ne sommes ni dieux ni saints : la raison pure n'est donc pas pratique par elle-même et par elle seule. Elle a beau donner des *ordres* sans condition, la volonté *pratique* de ces ordres étant elle-même soumise à des conditions en nous comme hors de nous, les ordres deviennent au fond pratiquement conditionnels, sans compter que les *promesses* et *menaces* qu'ils impliquent, et sans lesquelles ils seraient « illusoires », sont elles-mêmes conditionnelles.

Kant va jusqu'à dire qu'il n'importe pas que les actions morales soient réelles pourvu qu'elles soient *ordonnées;* or, elles sont *ordonnées* par l'impératif catégorique. Si bien que ce qui est *donné*, c'est l'*ordonné*. Mais, peut-on répondre de nouveau, pour que l'*ordonné me* soit *donné* comme tel, il faut que préalablement ou simultanément mon *pouvoir* (c.-à-d. ma *liberté*) soit *donné*. Or, selon Kant, elle ne l'est pas. Si bien que l'hiatus subsiste toujours entre les deux mondes, *inconnaissable* et *connaissable*.

En vain, Kant dira-t-il que le concept de la liberté a le privilège unique de nous permettre le passage d'un monde à l'autre sans sortir de nous-mêmes, et d'aboutir ainsi à une détermination pratiquement *immanente* du monde inconnaissable, qui, pour la spéculation pure, resterait transcendant (1). Ce serait vrai si la liberté elle-même était *immanente* à la conscience, *donnée* à la conscience ; mais ce qui est donné, c'est une *loi* idéale, la loi que nous devrions suivre *si* nous étions libres, que nous *croyons* devoir suivre *quand nous nous croyons libres,* que nous ne nous croyons plus obligés à suivre dès que nous ne nous croyons plus libres. La loi transcendante de la moralité ne pourrait devenir pratiquement immanente que par une conscience immanente de la liberté. Sans doute, ici, le noumène inconnaissable se trouve être précisément non plus objet, comme dans la raison pure, mais *sujet :* il s'agit non plus de l'être *nécessaire* qui, pour être donné, devrait être « donné hors de nous », mais de l'être hypothétiquement *libre,* qui serait *nous*. S'il en est ainsi, comme le noumène doit être en ce cas *immanent* à la conscience, au sujet, mon moi ne doit pas être pour moi *transcendant* et inconnaissable ; ma liberté ne doit pas être

1. *Raison prat.*, 299, 300.

transcendante et inconnaissable ; qu'elle le soit par rapport aux phénomènes extérieurs, je l'admets ; mais par rapport à la conscience intérieure, elle ne le peut. Et cependant Kant ne veut, en aucun sens, nous accorder la conscience de la liberté ; il s'en tient à la *conscience* de la *raison*. Après avoir, par ailleurs, mis en suspicion l'objectivité théorique de la raison, il lui accorde une objectivité et une certitude pratique pour ce motif que, par là, nous ne sortons plus de nous : le même sujet a la conscience, la raison et la conscience de la raison.—Mais la conscience de la raison est la conscience d'une pensée problématique sur l'inconnaissable, en nous comme hors de nous ; ce point de vue aboutit donc tout au plus à poser problématiquement un *idéal* rationnel, non un *impératif*. Il reste toujours à savoir si, dans la pratique comme dans la théorie, le suprême *idéal* de la raison est possible. Parce qu'ici c'est nous qui le concevons et le concevons pour nous-mêmes comme pour autrui, il n'en résulte pas que le *pouvoir* de le réaliser soit lui-même autre chose qu'une condition *idéale* d'un *idéal :* la forme *impérative*, la forme de *contrainte* peut n'être que la lutte d'une tendance impérieuse de la raison contre les tendances de la sensibilité, la lutte d'une idée supérieure contre une autre idée ou contre un plaisir, en un mot la lutte d'une force ou d'une idée-force contre une autre.

En résumé, la raison pure *pratique* ne serait au fond que la liberté ; si elle était certaine, la liberté serait certaine. Or nous ne savons pas si nous sommes réellement *libres;* donc nous ne savons pas si la raison pure est *pratique*, au sens absolu de Kant, et il ne suffit pas qu'elle prétende à l'être pour l'être. L'impératif demeure affecté d'un point interrogatif. Le *doit*, sous son air pratique, contient de la spéculation, et le jugement synthétique du devoir n'est au fond, nous l'avons vu, que la synthèse d'un fait (la volonté nécessitée dans le monde sensible) avec une hypothèse (la volonté libre dans le monde inconnaissable), par l'intermédiaire d'une loi de devoir qui implique elle-même la volonté libre ; ce jugement fondamental est donc lui-même hypothétique et, pour lui donner gain de cause, il ne suffit pas d'invoquer en sa faveur, comme le fait Kant, une sorte d'exception au système de la *raison pure :* cette exception n'est pas assez justifiée pour être valable.

On le voit, non seulement Kant n'a pas *critiqué* la *raison pure pratique*, mais il n'a pas démontré son *existence*, seule

tâche à laquelle il avait cru devoir finalement se borner (1). Dès lors, tandis que la *Critique de la raison pure* tendait logiquement à établir le scepticisme moral, la prétendue *Critique de la raison pratique*, au contraire, est un dogmatisme moral, qui pose en principe ce qu'il faut démontrer, qui élève au-dessus de toute critique ce que Kant s'était d'abord engagé à critiquer. C'est un hymne sublime à la raison pure pratique, ou plutôt à la théologie, déguisé sous des formes scolastiques.

1. Il ne démontre cette existence que par un appel à « la conscience vulgaire », d'où il s'efforce de déduire comme un *fait* la loi du devoir. « Que la raison pure, sans le secours d'aucun principe empirique de détermination, soit *pratique* par elle-même (comprenez *législative*), c'est ce qu'il a fallu prouver par l'*usage vulgaire* de la raison pratique, en posant le principe pratique suprême comme un principe que toute raison humaine, en tant qu'elle est tout à fait *à priori* et indépendante des données sensibles, reconnaît naturellement pour la loi suprême de la volonté. Il fallait d'abord établir et justifier la pureté de son origine en faisant appel au jugement même de cette *raison commune*, avant que la science pût s'en emparer comme d'un *fait*, antérieur à tous les raisonnements qu'on pouvait faire sur sa possibilité et à toutes les conséquences qu'on en pouvait tirer... Cette justification des principes moraux comme principes de la raison pure, on pouvait l'établir *aisément* et avec une suffisante *certitude* par un *simple appel au jugement de la raison commune.* » (*Raison pratique*, p. 276.) — Mais, si la raison commune croit instinctivement à son devoir, c'est aussi qu'elle s'imagine avoir conscience de sa liberté. Invoquer le sens commun pour le devoir est-il plus scientifique que d'invoquer le sens commun pour la liberté? Si le *sentiment* de la liberté peut être illusoire, pourquoi le *sentiment* de l'obligation ne le serait-il pas parallèlement et ne se ramènerait-il pas, comme l'autre, à un simple *idéal?*

LA MORALE KANTIENNE

TROISIÈME PARTIE

LA DÉTERMINATION DU DEVOIR ET LE RAPPORT DU MONDE SENSIBLE AU MONDE INTELLIGIBLE

CHAPITRE PREMIER

LE FORMALISME ET LE SYMBOLISME MORAL, COMME LIEN ENTRE LE SENSIBLE ET L'INTELLIGIBLE.

Il est une difficulté qui se pose devant l'esprit, quand on veut établir des rapports entre le monde sensible et le monde intelligible pour déterminer les devoirs. Il existe un inconnaissable ; admettons que cet inconnaissable soit le bien intelligible ; comment tirer de là dans le monde sensible, sans un intermédiaire, l'approbation ou la désapprobation de tel acte particulier, de la véracité ou du mensonge, de la probité ou du vol, du courage pour supporter la vie ou du courage pour s'ôter la vie ? Par cela même que le *noumène* inconnaissable est seul le *bien* en soi, aucune des choses réelles qui nous entourent, aucune des œuvres réelles que nous pouvons exécuter, aucun des sentiments dont nous pouvons jouir n'est le bien objectif, n'a en lui-même une valeur objective absolue. Tout ce qu'on appelle la vie réelle n'est qu'un phénomène, une apparence de l'être ; toutes les actions particulières et empiriques que nous y pouvons accomplir ne sont également qu'une apparence du bien en soi.

Si nous laissons la considération du bien en soi pour ne regarder que le bien *moral*, toutes les actions extérieures paraîtront encore en elles-mêmes indifférentes moralement, le seul bien moral étant la bonne volonté, ou, si l'on préfère, la volonté pure.

Or, la volonté pure identique à la raison existe par elle-même en nous; nous trouvons en nous la raison pure toute faite et tout installée : ce sont nos désirs qu'il faudrait lui rendre conformes ; mais par quel intermédiaire établir une relation saisissable entre la *volonté pure* et nos *désirs* sensibles, qui occupent deux sphères si différentes ?

Dans un chapitre trop peu remarqué de la *Raison pratique*, Kant a bien vu la difficulté, et il a essayé de la résoudre. Nous voulons parler du chapitre intitulé *Typique de la raison pure pratique*, où Kant recherche quel est le *type*, la *marque* générale qui permet de reconnaître les manifestations sensibles de la volonté moralement bonne, et celles de la volonté contraire. « Puisque, dit-il, tous les cas possibles d'action qui se pré- » sentent sont *empiriques*, c'est-à-dire ne peuvent appartenir » qu'à l'expérience de la nature, il semble absurde de vouloir » trouver dans le monde sensible un cas qui, devant toujours » être soumis, comme événement du monde sensible, à la *loi* » *de la nature*, permette cependant qu'on lui applique une » *loi de la liberté*, et auquel puisse convenir l'*idée* supra-sen- » sible du bien moral qui doit y être *exhibée in concreto* (1). » Le jugement sur les actions particulières, dans la raison pure pratique, est donc soumis, continue Kant, aux mêmes difficultés que dans la raison pure théorique. Mais celle-ci avait sous la main un moyen de sortir de ces difficultés : en effet, dit Kant, pour appliquer ses concepts aux choses sensibles, elle avait comme intermédiaire ces sortes d' « intuitions *à priori* » qu'on appelle l'espace et le temps, et qui lui servaient de représentation générale, de dessin général ou de *schème*. « Mais le bien moral est quelque chose de supra-sensible quant à l'*objet*, et par conséquent on ne peut trouver dans aucune intuition sensible rien qui y corresponde. » L'objet intelligible du bien moral n'a donc pas de *schème* ou d'image ; il ne peut avoir que : 1° une *forme* rationnelle, 2° des *symboles* sensibles (2).

1. P. 238.

2. Les simples *signes*, comme les mots ou les lettres algébriques, ne font qu'éveiller par l'association des idées la pensée d'un objet sans avoir aucune analogie avec cet objet même. Les *symboles*, au contraire, sont *analogues* à l'objet. « C'est ainsi, dit Kant, qu'on représente *symboliquement* un état monarchique par un corps animé, quand il est dirigé d'après une constitution et des lois populaires, ou par une machine, par exemple un moulin à bras, quand il est gouverné par une volonté

Le seul lien possible entre le phénomène et le noumène, pour les kantiens est, donc le formalisme complété par le symbolisme.

Il y a, dans la conception du formalisme et du symbolisme en morale, une part de vérité que nous sommes des premiers à reconnaître ; mais il y a aussi des écueils, et nous devons chercher si Kant et ses disciples ont su les éviter.

Il ne faut pas confondre la doctrine formaliste de Kant avec le symbolisme franchement mystique dont on trouve des exemples chez Platon et les Alexandrins, puis chez les théologiens du christianisme. Le mysticisme proprement dit prétend d'abord avoir une *intuition intellectuelle* de l'absolu et du divin, une vision des « idées éternelles » ou des « choses en soi », une communication directe avec « l'unité » supérieure tout ensemble à l'existence sensible et à l'intelligence. Le mysticisme considère ensuite les actes moraux et les pratiques religieuses comme les symboles de cette intuition, par cela même comme les symboles de l'absolu qu'elle atteint ; la méthode morale se ramène donc pour les mystiques à la détermination des actes qui figurent le mieux, sous une forme sensible et rationnelle, le principe supérieur aux sens et à la raison. Comme aucun de ces actes n'a de vraie valeur par soi, comme il ne vaut que comme signe et signe bien lointain de l'absolu, le mystique arrive à un mépris croissant de la vie réelle et active, parfois à une complète indifférence pour les actes : le repos et le silence lui semblent les symboles les moins infidèles du principe insondable où se perd la pensée même, et auquel il donne parfois le nom de l'« abîme. »

Kant a fort bien montré l'erreur et les excès de ce mysticisme. Le mystique, selon Kant, ne pousse pas encore assez loin son symbolisme : il ne voit point que ce ne sont pas seulement les actions extérieures et les pensées de l'entendement qui sont de purs symboles par rapport à la réalité absolue, mais que la prétendue *intuition* de cette réalité est elle-

unique et absolue. Entre un État despotique et un moulin à bras, il n'y a aucune ressemblance, mais il y en a entre les *règles* au moyen desquelles nous réfléchissons sur ces deux choses et sur leur causalité. » Le symbole « fait passer la réflexion que fait l'esprit sur un objet de l'intuition à un tout autre concept auquel l'intuition ne peut jamais peut-être correspondre directement... » — « Toute notre connaissance de Dieu est simplement symbolique, et celui qui la regarde comme *schématique*, ainsi que les attributs d'entendement, de volonté, etc., qui ne prouvent leur réalité objective que dans les êtres de ce monde, celui-là tombe dans l'anthropomorphisme. » (*Crit. du jugement*, tr. Barni, t. Ier, p. 335-336.) Les expressions figurées ou *hypotyposes*, — comme *fondement* (appui, base), *dépendre*, *découler*, *substance*, etc., — « sont des hypotyposes symboliques et non schématiques. » (*Ibid.*, p. 336.)

même une simple conception symbolique, loin d'être une immédiate union avec l'absolu. Le mysticisme prend donc pour une manifestation du divin en nous et pour un *schème* ce qui n'en est que le *symbole*.

Kant étend même à la métaphysique tout entière l'accusation qui pèse sur le mysticisme, parce que, selon lui, la métaphysique a toujours une prétention plus ou moins avouée à se représenter l'absolu sous les modes de l'imagination ou de la conscience ; elle ne voit pas que ses prétendues « intuitions » ou « connaissances » du divin se réduisent à des symboles détournés de la loi morale, que nous trouvons en nous-mêmes et que seule nous connaissons, selon Kant, d'une connaissance certaine. On pourrait dire que, dans la pensée de Kant, c'est moins la morale qui est un symbolisme métaphysique, que la métaphysique qui est un symbolisme moral.

Du bien en soi, nous ne pouvons saisir que la forme rationnelle, « c'est-à-dire une simple *loi*, le devoir ; » quant au fond, il demeure impénétré et impénétrable, parce que nous n'avons point d'*intuition intellectuelle.*

Après avoir ainsi donné à la morale la « primauté » sur la métaphysique, après lui avoir attribué le pouvoir de nous ouvrir le monde intelligible, dans lequel le devoir même nous ordonne d'entrer pour nous y assurer une place, les kantiens se trouvent ramenés devant ce problème, commun à tous ceux qui admettent deux mondes dont nous devons réaliser l'harmonie : — Comment discerner, parmi les actes à accomplir dans le monde sensible, ceux qui sont en harmonie avec le monde intelligible, dont en réalité nous ne connaissons rien, sinon que notre loi morale est de nous y conformer?

Trois méthodes sont possibles pour déterminer le rapport du sensible à l'intelligible ; on peut les appeler : 1° la méthode d'élimination platonicienne ; 2° la méthode d'induction platonicienne ; 3° la méthode d'universalisation des maximes. La dernière seule est absolument conforme à l'esprit et à la lettre du kantisme ; les autres, quoique indiquées par Kant lui-même, ne sont qu'une altération du vrai kantisme par un mélange avec le platonisme.

1° *Méthodes d'élimination et d'induction platoniques.* — Les néokantiens, surtout en France, ont généralement cru devoir abandonner ou mitiger le formalisme de Kant. Ils ont pensé que ce formalisme n'était pas essentiel à la doctrine, qu'il était un simple excès de la pensée kantienne, comme ces exagérations auxquelles tout novateur est exposé et qui voilent une

partie de la vérité pour mettre l'autre en lumière. En conséquence, ils n'ont point insisté sur l'universalisation des maximes comme seule méthode possible du kantisme, et ils y ont ajouté deux autres méthodes plus ou moins renouvelées de la philosophie platonicienne, avec l'espoir d'introduire un contenu plus précis dans la forme du devoir. Kant lui-même avait proposé ces méthodes, quoique très vaguement, mais en définitive il ne les a point admises dans sa morale et a essayé de s'en tenir au point de vue plus rigoureux du formalisme.

La première de ces méthodes, et la moins éloignée du kantisme, est la méthode platonique et théologique d'élimination, qui consiste à nier et à éliminer de l'absolu tout ce qui caractérise la vie sensible. « Le monde intelligible, dit Kant lui-même avec profondeur, ne signifie pour moi que quelque chose qui *reste*, lorsque j'ai *retranché* du nombre des principes qui peuvent déterminer ma volonté ce qui appartient au monde sensible ; c'est quelque chose qui sert à restreindre le principe des mobiles venus du champ de la sensibilité, en *limitant* ce champ et en montrant qu'il n'est pas *tout* et qu'il y a encore *quelque* chose *au delà;* mais ce quelque chose, *je ne le connais pas autrement.* De la raison pure qui conçoit cet *idéal*, il ne me reste, après avoir fait abstraction de toute matière, c'est-à-dire de la connaissance des objets, autre chose que la forme (1). »

Mais Kant s'en tient-il là ? Non ; il se laisse entraîner, lui aussi, à platoniser : il cherche des moyens de déterminer le monde intelligible et inconnaissable : « On fait alors abstraction, dit-il, de tout ce qui se rattache psychologiquement aux concepts de l'intelligence et de la volonté, c'est-à-dire de tout ce que nous observons par l'expérience dans l'*exercice* de ces facultés, comme, par exemple, que l'entendement de l'homme est discursif ; que, par conséquent, ses représentations sont des pensées et non des intuitions ; qu'elles se suivent dans le temps ; que sa volonté dépend toujours de la satisfaction qui résulte de l'existence de son objet, etc. : toutes choses qui ne peuvent se rencontrer dans l'Être suprême. Et, par conséquent, des concepts par lesquels nous concevons un être purement intelligible, il ne reste que *tout juste ce qui est nécessaire pour pouvoir concevoir une loi morale* (2). »

N'est-ce point là encore trop dire, et reste-t-il vraiment une « intelligence », une « volonté » pure quand on a éliminé

1. *Métaph. des mœurs*, 124.
2. *Raison pratique*, 353.

tout concept déterminé? Qu'est-ce qu'une *loi morale* qui serait formée par l'union d'une raison vide et d'une volonté vide? Kant n'a pas le droit de prêter avec Platon une quintessence de déterminations humaines à ce qui est indéterminé par définition pour notre intelligence. Ce n'est pas la pure *volonté*, ni la pure *raison*, qui restent de nos attributs personnels dans le monde intelligible ; c'est, relativement à nous, x.

Supposons qu'on dise à un commerçant : — Quand vous avez mis, dans les plateaux d'une balance, d'un côté les poids et de l'autre l'objet pesant, et que vous croyez votre pesée absolument juste, ne vous y fiez pas. Outre que la balance n'est peut-être pas exacte en sa constitution subjective, il peut encore exister, outre les poids qui l'inclinent, des fluides impondérables ; le pesant « n'est peut-être pas tout, et il y a quelque chose au-delà ; ce quelque chose, il est vrai, je ne le connais pas autrement » ; mais, quand j'ai retranché tout ce qui se peut peser physiquement, il me reste ce qui est nécessaire pour pouvoir concevoir une loi idéale de pesée. — On répondrait que le noumène inconnaissable, comme le fluide impondérable, peut bien effectivement nous imposer des doutes sur la rigueur *absolue* de nos balances physiques ou morales ; mais si, après tout, nous ne pouvions rien connaître ni conjecturer du noumène ou des fluides impondérables, pas plus que des esprits bons ou méchants, anges ou démons qui, selon le moyen âge, sont répandus dans tous les éléments et peuvent se trouver jusque dans nos balances, quelle est la seule chose qui nous resterait à faire? Ne point nous occuper dans notre conduite de ce qui serait sous tous les rapports inaccessible à notre pensée. Il y a là une difficulté dont Kant n'a pas fourni une solution satisfaisante. Il eût fallu se résoudre à admettre un idéal moral purement *négatif* et *limitatif*, au moins pour le droit ou la justice ; puis, pour la charité, un *idéal* plus positif, quoique conjectural, capable de faire équilibre dans la balance à l'idée des biens « pondérables. »

Les facultés dont Kant suppose avec les platoniciens que la *forme* pure demeure, après l'élimination complète du fond particulier, ne sont rien pour nous sans ce fond : un vouloir sans objet n'est plus pour nous un vouloir, pas même la *forme* d'un vouloir ; une pensée sans objet, une pensée pure n'est plus une pensée, pas même la *forme* d'une pensée ; de même pour une moralité pure. Tout au moins, s'il peut exister une pensée pure comme la νόησις d'Aristote et de Platon, une volonté pure comme l'ἐνέργεια, nous ne pouvons, nous, le *savoir;* la morale ne peut donc commander catégoriquement au nom

d'idées qui ne sont peut-être que des abstractions sans valeur objective, comme l'*idée* platonicienne de l'homme, de l'animal, de la plante, etc. C'est rebâtir un nouveau dogmatisme sur le sous-sol de l'ancienne ontologie. La méthode d'élimination, sincèrement et exclusivement appliquée, aboutirait à une *forme* de moralité qui serait la pure *négation* du monde sensible. L'inconnaissable, c'est un absolu problématique qui, s'il existe, est *autre* que le monde sensible. De là un moraliste ne pourra tirer que cette conséquence : — Il ne faut considérer ou vouloir aucun objet sensible comme absolu. — C'est la relativité scientifique s'exprimant dans la pratique. Kant veut, par la même idée, celle du noumène inconnaissable, limiter la connaissance théorique et *fonder* la moralité pratique comme *absolue* et *impérative;* mais une limite ne peut, il le dit lui-même, que *limiter;* or, l'idée que les biens sensibles ne sont *peut-être* pas tout, limite mon attachement *absolu* aux biens sensibles; cela est vrai et nous le soutiendrons pour notre compte ; mais de là à l'*impératif catégorique* il y a un saut trop brusque. Si on se borne strictement au concept limitatif, on aura en morale un *que sais-je* (1)? Si on veut aller plus loin et agir strictement comme si le monde sensible n'était rien de *réel,* comme si le noumène était la seule *réalité* et pour ainsi dire le vrai *tout,* quoique absolument indéterminable, alors il faudra transporter dans la pratique l'*élimination* rigoureuse et absolue qui se trouve dans la théorie, et dire : la vraie expression du noumène, c'est la négation et la destruction de tout ce qui est phénomène; c'est le non-être et le nirvana mystiques des boudhistes ou de Schopenhauer.

Aussi les néo-kantiens qui ne se contentent pas du formalisme rigide de Kant finissent-ils par avoir recours à la méthode positive d'induction platonicienne. Pour en justifier l'introduction dans le kantisme, voici ce qu'on peut dire.

La difficulté de rattacher le sensible à l'intelligible inconnaissable vient de ce qu'on se représente les deux modes d'existence absolument en dehors l'un de l'autre : on se figure une existence supranaturelle superposée à une existence naturelle; mais il n'en est pas ainsi, et les deux hommes que nous sommes n'en font réellement qu'un. C'est ce que dit Kant lui-même, selon lequel les deux hommes sont « numériquement le même » ; l'homme phénomène, n'est « différent (*specie*

1. Ce *que sais-je?* est d'ailleurs d'une importance capitale; bien interprété, il est un des fondements de l'idée du *droit* et de l'*abstine* stoïcien. Voir notre *Idée du droit.*

diversus) de l'homme noumène qu'au sens pratique » : théoriquement, il y a unité. Sans doute « le rapport de causalité qui existe entre l'intelligible et le sensible échappe à toute notion théorique (2) ; » nous n'en supposons pas moins que la vie sensible a sa *cause*, sa *raison d'être* dans la vie inconnaissable; nous pouvons donc *induire* de l'une à l'autre : ainsi Platon, par sa méthode inductive, complément de la méthode éliminative, rétablissait un rapport entre l'intelligible et le sensible. Il y a une certaine *participation* de la vie sensible à la vie intelligible et inconnaissable ; la première doit participer aussi au respect dû à la seconde. Par exemple, dans l'homme du temps, dans le corps, je vénérerai l'homme éternel, l'esprit : le premier emprunte au second son inviolabilité. Je ne vous mettrai pas à mort, ou je ne me mettrai pas à mort moi-même pour supprimer le sensible au profit de l'inconnaissable, car ce serait violer ce dernier dans un symbole ayant avec lui le rapport de l'effet à sa cause et à sa raison d'être.

Quelque vérité qu'il y ait dans ce point de vue semi-platonicien, il n'est guère conciliable avec le pur kantisme. Si la vie a une raison d'être et une cause dans l'intelligible, nous ne pouvons, selon la vraie doctrine de Kant, connaître ni induire cette raison ; nous ne pouvons donc savoir ni préjuger si c'est une raison de bien ou de mal, une raison bonne ou mauvaise, qui produit la vie matérielle ; si par exemple ce n'est pas une chute et une déchéance de l'intelligible qui a produit le sensible, si bien que l'existence sensible serait un mal radical. Nous ne pouvons non plus savoir si cette existence est réellement le libre effet de la « liberté intelligible » ; si elle n'est pas au contraire l'effet d'une cause étrangère à notre liberté, d'une lutte et d'une limitation mutuelle des libertés par exemple, en un mot si elle n'est pas une nécessité extérieure ayant une cause quelconque à nous inconnue. Les métaphysiciens se sont représenté de mille manières le rapport du phénomène à la substance éternelle : si certaines de leurs hypothèses aboutissent au respect de la vie phénoménale, la plupart aboutissent au dédain de cette même vie. En supposant que la liberté inconnaissable soit respectable, la faute volontaire par laquelle elle serait tombée dans la vie sensible ne l'est pas, le malheur involontaire par lequel elle y aurait été précipitée ne l'est pas davantage. Aussi voyons-nous Schopenhauer et M. de Hartmann tirer des principes kantiens le mépris, non le respect de la vie présente.

Admettons pourtant que le grand inconnu communique un

1. Note au § 13 des *Fondements métaphysiques de la vertu.*

caractère vénérable à ses symboles sensibles; ce caractère paraîtra s'étendre à tout sans distinction, et tous nos actes sembleront se valoir, si on ne trouve pas un autre criterium. — Il faut, disent les kantiens platonisants, que nos actes soient les « phénomènes du noumène » ; — mais ils le sont toujours, et il n'est rien qui ne soit l'apparition, le symbole du noumène. Si je vous frappe, si je vous maltraite, si je vous caresse, si je vous cause du plaisir, tout cela est le phénomène de l'insondable noumène ; ce dernier se manifeste par tout ce qui est manifestation sensible, par la douleur comme par le plaisir, par la mort comme par la vie. Tous les « caractères empiriques », avec leur déterminisme intérieur, sont également les effets des « caractères intelligibles », et nous ne pouvons établir une hiérarchie entre ces derniers, que nous ne connaissons pas. Comment même savoir qu'il y a *plusieurs* caractères intelligibles, plusieurs *moi en soi,* plusieurs *choses en soi,* sans appliquer indûment au noumène la catégorie de la pluralité? De plus, on ne voit pas pourquoi tous les *caractères intelligibles* et inconnus ne seraient pas bons. Il ne nous reste donc toujours que le plaisir et la douleur comme critérium matériel du bien, tant que nous n'admettrons pas franchement le critérium purement *formel* de Kant. La méthode d'induction et de participation revient, en définitive, soit à un empirisme que la pure doctrine de Kant a en horreur, soit à l'ontologisme antique et à la morale *matérielle* de la perfection, également exclus par Kant, soit au formalisme même de Kant. Lorsque certains kantiens veulent introduire dans leur morale les procédés platoniciens, leur position est beaucoup plus difficile que celle des platoniciens eux-mêmes, qui admettaient un moyen de communication intellectuelle avec l'absolu moral; les kantiens rejettent cette communication et nous imposent pourtant le devoir de représenter symboliquement l'absolu dans notre conduite. Mais, pour établir un rapport déterminé entre une chose et son symbole, il faut avoir de cette chose même une idée déterminée : entre x et un acte de méchanceté ou de bonté, il n'y a qu'un rapport nul ou un rapport inconnu. Si donc, en soutenant la « primauté de la morale », on va jusqu'à admettre que l'x métaphysique sur laquelle repose la morale demeure inconnue non seulement dans son fond, mais même dans sa forme, tant qu'elle n'a pas été déterminée par la morale même, on se trouvera dès le début enfermé dans ce cercle : déterminer à l'aide de la morale le principe indéterminé qui doit déterminer la morale. Pour sortir de ce cercle, il n'y a pas d'autre ressource que la *forme* légale cherchée par Kant, la morale

strictement *formelle.* Nous devons donc examiner comment on peut l'établir au point de vue d'un kantisme sans mélange de platonisme.

2° *Méthode formelle d'universalisation des maximes.* — La vraie méthode kantienne a son origine non dans l'*imagination,* principe des *schèmes,* mais dans l'*entendement.* « La seule faculté de connaître, dit Kant, qui puisse appliquer la loi morale » à des objets de la nature, c'est l'entendement, non l'imagination. Aux maximes de la raison l'entendement peut soumettre, comme loi pour le jugement, non pas un schème de » la sensibilité, mais une *loi* applicable *in concreto* à des » objets des sens et, par conséquent, pouvant être considérée » comme une loi de la nature. » En d'autres termes, il s'agit de trouver non pas une *image,* ni simplement une *idée* du bien moral, mais une *loi* intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible, qui puisse s'appliquer aux deux à la fois et servir ainsi de moyen terme. Cette loi commune de la liberté et de la nature ne pourra, selon Kant, renfermer une matière quelconque, ni intelligible, puisque les objets intelligibles des Platoniciens nous échappent, ni sensible, puisque les objets sensibles ne sont pas moraux ; elle ne peut donc être qu'une *forme.* « La seule chose qui convienne à l'usage des concepts moraux, c'est le *rationalisme* du jugement, lequel ne prend de la nature sensible que ce que la raison pure peut aussi concevoir par elle-même, c'est-à-dire la forme législative (1). » — Or une forme peut être appelée un *type,* c'est-à-dire une marque qui n'est pas elle-même une image, mais qui impose sa forme à l'image ; Kant aurait pu prendre pour terme de comparaison le type gravé d'un cachet, qui sert d'intermédiaire entre le métal dont il est la forme et la cire à laquelle il donnera une forme. L'empirisme ne veut voir que la cire ; le supra-naturalisme mystique prétend voir le cachet et la main qui le tient; ; le criticisme de Kant voit ou croit voir la forme commune du cachet et de la cire.

La question ainsi posée, il reste à déterminer quelle sera cette forme commune des lois de la liberté et des lois de la nature. Kant répond : — Ce qui nous commande impérativement, c'est la raison pure ; or la raison pure, étant dégagée de toute matière empirique et ne conservant que la *forme* d'une loi, est par cela même *universelle.* L'universalité est donc la seule forme sous laquelle nous puissions nous représenter à la fois

1. *Raison pratique,* p. 243.

un monde de la nature et un monde de la liberté, parce que c'est la forme même du monde de la raison. Tel est le *type* qui nous sert à juger nos maximes suivant des principes moraux. « Si la maxime de l'action n'est pas telle qu'elle puisse revêtir la forme d'une loi universelle de la nature, elle est moralement impossible. »

Ainsi on ne saurait trop le redire, l'érection d'une maxime en loi universelle de la *nature* est seulement le « *type* de la loi *morale.* » Nous avons donc, dans notre détermination de la moralité, les divers degrés suivants : 1° trouver une loi de la *liberté* et du noumène qui en exprime *formellement* le fond : cette loi est l'*universalité* du *vouloir;* 2° trouver une loi de la *nature*, un ordre d'actions naturel qui soit le symbole d'un ordre de la liberté, d'une loi de la liberté : c'est l'universalité des lois de la *nature,* en tant qu'elles peuvent dépendre de notre volonté. « C'est toujours ainsi, dit Kant, que juge le sens commun lui-même, car la *loi de la nature* sert toujours de fondement à ses jugements les plus ordinaires, même aux jugements d'expérience. Il l'a donc toujours devant les yeux, sauf à ne faire, dans les cas où il s'agit de juger la causalité libre, de cette *loi de la nature* que le *type* d'une *loi de la liberté*, car, s'il n'avait sous la main quelque chose qui pût lui servir d'*exemple* dans l'expérience, il ne pourrait mettre en usage dans l'application la loi d'une raison pure pratique. Il est donc permis aussi d'employer la *nature du monde sensible* comme *type* d'une *nature intelligible*, pourvu qu'on ne transporte pas à celle-ci les intuitions et ce qui en dépend, mais qu'on se borne à lui rapporter la *forme législative* en général..., car des lois comme telles sont *identiques* quant à la *forme,* n'importe d'où elles tirent les principes qui les déterminent (1). » En d'autres termes, que les principes d'une loi appartiennent au monde sensible ou au monde intelligible, la *forme* de la loi, c'est-à-dire l'universalité, sera toujours la même. Telle est, selon nous, l'économie générale du formalisme kantien, intermédiaire entre la méthode toute négative d'élimination et la méthode dogmatique d'induction platonicienne.

A propos de cette doctrine, qui est la pure et originale doctrine de Kant, on peut élever les questions suivantes, qui concernent 1° la valeur *bonne* ou *mauvaise* de la forme universelle, 2° son caractère *positif* ou *négatif*, 3° sa possibilité d'*application*, soit générale, soit particulière.

1. *Métaph. des mœurs*, p. 242.

1° *Valeur de la forme universelle.* — Il n'est pas certain que les lois du monde *inconnaissable,* celles du monde *moral,* et enfin celles du monde *sensible,* soient toutes trois identiques même quant à la *forme.*

D'abord, nous ne pouvons savoir si la liberté absolue, qui est l'inconnaissable, a vraiment des *lois* : l'idée de liberté absolue, par elle-même, implique plutôt le contraire. De ce que « le concept de causalité suppose toujours une relation à une loi qui détermine l'existence des éléments divers dans leur rapport entre eux (1), » Kant conclut que la liberté transcendante doit avoir aussi une loi, comme causalité intelligible; mais de quel droit transporte-t-il à la causalité intelligible et inconnaissable ce qu'il a démontré seulement pour la causalité sensible et pour la connaissance, à savoir l'existence d'une *loi* reliant entre eux des éléments *divers?* Que savons-nous si les *lois,* conditions de la connaissance, subsistent dans le monde inconnaissable; s'il y a dans ce monde des *éléments divers* à relier entre eux, c'est-à-dire, au fond, du phénomène; que savons-nous, même, si la causalité a un sens dans le noumène inconnu? Nous ne pouvons connaître quelle est la loi de la *causalité* inconnaissable, de la liberté; encore moins si cette loi est précisément la loi *morale.*

Kant nous dit, il est vrai, que la *liberté,* c'est-à-dire la causalité de la raison pure, ne peut «être déterminée» que par la loi morale, que par le principe de la législation universelle, parce que c'est le seul principe d'action (à nous connu) qui soit indépendant de toute condition sensible. — Encore n'est-ce là qu'une pure hypothèse et une induction problématique. De plus, s'il en est ainsi, comment se fait-il qu'il y ait des mauvaises actions? Si elles viennent de la liberté intelligible, il faut bien que la liberté puisse être déterminée en fait par un principe dépendant des conditions sensibles. Si elles ne viennent pas de la liberté, mais des conditions sensibles qui la limitent, elles ne sont plus œuvres de la liberté, mais de la nécessité, et nous n'en sommes plus responsables. Kant attribue le *péché radical* à la liberté inconnaissable; donc cette liberté, en fait, toute supra-sensible et supra-intellectuelle qu'elle soit, peut se déterminer par un principe autre que la loi morale. Dès lors, on ne peut plus admettre ce que Kant répète à deux reprises : que la loi morale se déduirait *analytiquement* de la liberté si nous pouvions avoir conscience de la liberté.

Admettons cependant que notre liberté nouménale ait pre-

1. *Raison pratique,* p. 274.

mièrement une *loi*, secondement une loi *morale*. Rien ne prouve que la loi morale, qui constitue par définition pour Kant le bien moral, soit en même temps bonne *en soi*, soit une loi du *bien en soi*, et non un argument de plus en faveur du pessimisme. C'est là une seconde partie de l'équation, que Kant n'a pas établie : liberté = moralité ; moralité = bien. Il plaît à Kant de définir le bien uniquement par le bien moral ; mais c'est détourner le sens universel du mot bien ; c'est préjuger la question de savoir si la loi morale est *objectivement* bonne. Il vaudrait donc mieux dire simplement : — Il y a ou il semble y avoir en nous une *loi* morale ; comment s'y trouve-t-elle et que vaut-elle *absolument*, nous n'en savons rien ; mais il faut obéir, nous, *absolument*. Lorsque Kant veut faire de cette loi le *type* d'un monde inconnaissable, la *forme* d'un monde intelligible, et que, de plus, il donne à ce monde le nom platonicien de *bien* intelligible, de bien en soi, il spécule de nouveau et dépasse en platonisant ainsi les limites du pur formalisme. Dans son système, nous ne pouvons pas plus *connaître* la forme commune de la nature et du bien en soi absolu (s'il y en a un et s'il a une forme), que nous ne pouvons connaître le bien en soi lui-même. Une cire intelligente peut savoir la forme qui est empreinte en elle ; mais, quand elle attribue cette forme à un objet transcendant qui la lui imprime, elle ne peut savoir, ni si de ce côté la forme est réellement objective, ni si le fond qu'elle recouvre est *bon* objectivement. Certaine du côté immanent et comme fait brut, la forme d'universalité est incertaine et suspecte du côté transcendant et inconnaissable.

En conséquence, notre moralité formelle peut ne pas plus ressembler à un *bien* en soi réel et intelligible qu'un « moulin à bras » ne ressemble, comme dit Kant, à un « État despotique (1) » ou une métaphore à son objet. Nous ne pouvons pas même savoir s'il y a la même « analogie de *règles* » entre la réalité absolue, bonne ou mauvaise en soi, et notre forme de moralité qu'entre un État despotique et un moulin à bras, car ce serait transporter les règles subjectives de la causalité à nous connue dans un monde où elles ne sont plus valables. Notre forme de la moralité est donc, comme le fond même qu'elle prétend représenter, une hypothèse, et la loi qu'elle exprime, au lieu d'être « assertorique », nous apparaît de nouveau comme *problématique*, comme pouvant ne pas correspondre aux vraies lois du monde intelligible et absolument réel. En d'autres termes,

1. Voir plus haut la note sur les *symboles*.

nous ne pouvons savoir si notre moralité « universelle » correspond à un bien en soi ou à un mal en soi. Le rapport de l'universalité au bien en soi est en lui-même insaisissable. On peut, par exemple, supposer une volonté suprême mauvaise en soi, arbitraire, qui nous imposerait des lois universelles et nous duperait par la *forme* du devoir, pour nous faire servir à une œuvre réelle dont le fond serait ou indifférent, ou bon, ou mauvais. On peut supposer d'autre part une loi universelle de la nature qui serait un mal, par exemple la souffrance universelle, l'égoïsme universel, etc. Enfin on peut supposer que le bien en soi est l'individualité et non l'universalité, que le seul vrai bien réel ou tout au moins la vraie, la seule réalité, est dans l'individualisme s'affirmant lui-même. Donc, en résumé, nous ne savons pas si la volonté de l'universel, qui est la moralité en sa forme, est la forme d'une réalité bonne, mauvaise ou indifférente. Là-dessus, nous sommes réduits à des inductions plus ou moins spéculatives.

Kant, pour échapper à ces difficultés, ne veut pas qu'on détermine le concept du bien ou du mal antérieurement à la loi morale. Soit, puisqu'en définitive, nous ne pouvons connaître le bien *en soi;* mais il croit que ce concept peut être déterminé « après cette loi et par cette loi. » C'est ce qui reste douteux : après comme avant nous ignorons toujours si la loi morale est objectivement *bonne*, si le bien moral est aussi un bien en soi et s'il n'est pas précisément une des formes du mal, une illusion suprême, grâce à laquelle nous laisserions la proie pour l'ombre, les biens de la réalité sensible et connue pour une forme qui n'est peut-être pas la vraie forme de la réalité inconnaissable, et qui, en tout cas, peut n'être pas la forme d'une réalité inconnaissable *bonne*. Kant aurait dû avouer plus expressément le caractère conjectural de la foi morale au devoir.

Au reste, Kant finit par reconnaître lui-même qu'aucune analyse ne peut déduire de la *bonne volonté* l'*universalité*, et il est obligé de recourir de nouveau à son expédient habituel, c'est-à-dire aux propositions synthétiques *à priori* que nous trouvons en nous toutes faites. « Le principe de la moralité, dit-il, est toujours une proposition *synthétique*, qu'on peut exprimer ainsi : — Une *volonté absolument* bonne est celle dont la maxime peut toujours s'ériger, sans se détruire, en *loi universelle ;* — car *je ne puis trouver* par l'*analyse* du concept d'une *volonté absolument bonne* la *qualité* (d'universalité) que j'attribue ici à sa maxime (1). » Le concept *positif* de la *liberté*

1. *Métaph. des mœurs*, p. 95. Le second passage est dans la *Critique de la Raison*

pourrait seul, ajoute Kant, fournir ici le moyen terme nécessaire ; mais nous savons que le concept positif de la liberté est pour nous simplement la *liberté soumise à des lois morales*, et l'absolument *bon* nous échappe comme l'absolument *libre*. Il faudrait savoir en quoi consiste *foncièrement* la liberté absolue et le *bien* en soi pour en déduire l'universalité. La *forme* universelle reste donc une pure hypothèse sur la nature du vrai bien, et rien ne prouve que l'égoïste ou tout au moins l'individualiste n'ait pas seul raison, tandis que tous les autres seraient les dupes soit d'un penchant à l'universel utile seulement pour l'espèce, soit d'une raison pure dont les formes subjectives ne répondraient point à un *bien* réel et objectif.

Le passage précédemment cité ne semble pas s'accorder avec d'autres textes où Kant détermine quels sont les éléments dont la synthèse forme le jugement synthétique *à priori* de l'impératif. Au début du *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, c'est « la *volonté nue, indépendante de toute inclination* », qui est liée au *devoir*. A la page 111, c'est au contraire la volonté affectée de *désirs sensibles* qui est le premier terme, et la volonté pure et pratique (appartenant au monde intelligible) qui est le deuxième terme de la synthèse. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'*universalité* n'est pas séparée pour Kant de la loi morale, dont elle est la définition même. « Une loi pratique que je reconnais pour telle, dit Kant, doit avoir la qualité d'un principe de législation *universelle* : c'est là une proposition identique » (p. 169). Mais la grande difficulté est de savoir s'il y a *synthèse* entre loi morale et bonne volonté. Kant, généralement, définit la bonne volonté par la volonté que détermine la loi morale, elle-même identique à l'universel ; d'où il suit que la volonté de l'universel est la définition même de la bonne volonté. Comment donc concilier cette définition avec la synthèse reconnue plus haut par Kant entre la *moralité* et une *volonté absolument bonne ?* Il faut, ou que la synthèse soit posée précisément comme la définition du bien moral, malgré les interprètes qui ne veulent voir là qu'une analyse (1), ou que Kant ait senti tout ce qu'il y a d'impliqué objectivement dans les mots *absolument bon*, qui semblent désigner non seulement une volonté *droite* et *légale*, mais une volonté vraiment bonne en soi, bonne absolument.

Ce qui est certain, c'est que Kant, avec ou sans conscience,

pratique, p. 176, trad. Barni. « Cette proposition serait analytique si on pouvait supposer d'abord la liberté de la volonté. »

1. Par exemple, M. Darlu, un de nos philosophes les mieux versés dans la doctrine kantienne.

a fait une vraie synthèse en appelant bonne et absolument bonne une volonté agissant selon une loi universelle. Une morale vraiment formaliste devrait bannir ce mot de bon et dire qu'une volonté légale est une volonté de la loi universelle, ce qui serait alors une vraie proposition identique. Avec l'idée de *bien* absolu s'introduit un terme qui n'a d'autre justification que la présomption métaphysique d'après laquelle on suppose qu'une loi et une loi universelle doit avoir pour but le *bien* réel de tous. Cette présomption spéculative n'est, encore une fois, que l'extension des lois sociales et de la finalité humaine au principe inconnaissable de l'univers. Si on éliminait vraiment toute foi métaphysique, ontologique et finaliste, on aboutirait à une simple formule de *sociabilité*. La volonté *légale* serait la volonté *sociale* et *sociable*, et comme la société est supposée poursuivre un bien (un bien autre que la loi même), la volonté légale pourrait s'appeler, sous cette condition, *bonne* volonté. Nous arrivons donc toujours à la nécessité d'un contenu pour la loi. Un *bon* citoyen est celui qui obéit aux lois de la cité ; un *bon* bandit est un bandit qui obéit aux lois de son association : mais il reste à savoir le contenu des lois et la fin de l'association. De même pour une loi absolument universelle : elle vaudra ce que vaudra le contenu dont elle est la forme.

— Mais, dit-on, il ne peut y avoir de contenu dans la loi morale, non qu'elle en manque, mais parce que ce contenu est transcendant. — Alors, ne l'appelez ni bien ni mal ; convenons simplement, une fois pour toutes, qu'il y a des volontés légales et d'autres non, des volontés obéissantes et d'autres non, ou même, si vous voulez, des volontés autonomes, d'autres non ; pour avoir une morale vraiment formelle, éliminons toute idée de bien et de mal ; ne parlons même pas, pour éviter l'ambiguïté, de bien moral ou de mal moral ; le *gut* et le *wohl* même sont ici de trop. Il y a des lois, et des volontés qui suivent ou ne suivent pas ces lois ; voilà tout. On ne peut même pas dire que ces lois soient vraiment *impératives,* si on n'invoque pas un sentiment intérieur de contrainte qui peut fort bien n'être qu'un instinct social. La logique réduit donc la moralité kantienne à une pure *légalité* formelle, que l'induction métaphysique, rejetée par Kant dans la *raison pure,* pourrait seule ériger en *bien* objectif.

2° *Caractère négatif de la forme universelle.* — L'universalité, ainsi débarrassée de tout élément étranger, est une forme négative qui, de l'aveu même des kantiens, ne nous fournit par elle *seule* aucune règle positive de moralité : l'im-

pératif de l'universalité, à vrai dire, n'*ordonne* rien ; il se contente de permettre ou de défendre. C'est une sorte de loi *Veto*. Ce qu'il y a de positif dans nos actions vient nécessairement de la sensibilité, de l'expérience, de la nature ; la raison, avec son principe universel, ne fait pour ainsi dire que laisser passer les actions ou les arrêter, selon qu'elle les juge ou ne les juge pas en règle (1). De là un nouvel embarras. On se demande si ce pouvoir simplement permissif ou suspensif est compatible avec l'*autonomie* et la *liberté*, caractères essentiels d'une loi vraiment morale. Comment une règle restrictive ou négative, c'est-à-dire toute formelle, peut-elle être vraiment le *type* d'une volonté libre et *foncièrement* autonome? Est-ce parce que c'est *nous* qui la posons? Alors, encore une fois, nous devrions savoir comment et pourquoi nous la posons ; nous en saisirions le rapport avec quelque bien essentiel et non plus formel, dont nous aurions conscience, tandis que, selon Kant, nous trouvons en nous la défense ou la permission à l'état de loi empreinte par un principe inconnaissable, qui ressemble beaucoup plus à un *non-moi* transcendant qu'au *moi* transcendant. La loi paraît donc un type de servitude et d'hétéronomie plus que de liberté et d'autonomie. C'est un règlement, une discipline que nous subissons sans en connaître la vraie raison, et non une législation personnelle et libre comme celle que Kant veut établir. Tout au moins eut-il fallu dire que la distinction de l'autonomie et de l'hétéronomie n'a plus de sens dans le monde inconnaissable, pas plus que la distinction du moi et du non-moi, pas plus que les catégories de possibilité, de réalité, de nécessité, de pluralité, de totalité, qui semblent impliquées dans l'*universalité* même.

3° *Possibilité générale d'application.* — Passons maintenant aux moyens de réaliser la loi morale dans nos actions. Ici encore une difficulté préalable se présente. De même qu'aux formes de la pensée doit être donnée une matière dans l'intuition, pour que la connaissance soit possible, de même à la forme pure de la volonté, qui est la loi universelle, doit être donnée une matière de désirs et d'inclinations, une nature à

1. Ainsi, dans un bureau de poste, l'employé accepte ou refuse une lettre, un paquet, sans en connaître le contenu, selon qu'il a ou n'a pas la forme et la dimension réglementaires. — Par là, nous dira-t-on, il fait son *devoir;* nous, de même, employés à une œuvre que nous ne pouvons comprendre, nous devons faire notre devoir et laisser faire à la nature, sans savoir pour quelle fin elle se sert de nous, ni si c'est un bien réel ou un mal réel qu'elle nous fait transmettre et perpétuer, *optimisme*, *pessimisme* ou *indifférentisme?* — Mais, ce qui est plus difficile à comprendre dans le système de Kant, c'est que notre liberté nouménale a écrit en partie la lettre dont cependant nous ignorons le contenu.

régler, un caractère à diriger. Or, selon Kant, ce caractère est un déterminisme lié à l'ensemble de l'univers ; ma nature est un fragment de la nature ; elle est toute faite et déterminée. C'est par un acte unique de liberté intemporelle que je me suis donné cette nature. Comment donc concilier la loi morale qui me dit : donne-toi maintenant une nature meilleure, et la loi naturelle qui m'impose dès ma naissance un caractère bon ou méchant dont ma vie n'est que l'évolution ? Ainsi reparaît, sous une forme *pratique*, l'antinomie du déterminisme et de la liberté, du caractère empirique soumis aux lois de la nature et du caractère intelligible soumis à la loi morale. Déjà vide de contenu, la forme du devoir risque d'avoir son point d'application dans le vide et d'être un ordre en l'air, relativement à un cours des choses qui est d'avance réglé.

On dira peut-être qu'il reste en mon pouvoir l'intention, la bonne intention, la bonne volonté, qui doit précisément être la volonté de l'universel. Mais, à vrai dire, je ne sais pas si ma volonté radicale qui, par un acte intemporel, s'est déterminée pour ou contre la loi universelle, me permet, dans les cas particuliers, de vouloir universellement. Kant fait un magnifique éloge de la bonne volonté, et réduit la morale à ce précepte : — Ayez une bonne volonté, ayez une volonté universelle. — Par malheur, je ne puis vraiment savoir si j'applique et quand j'applique ce précepte, car la bonne volonté, nous dit Kant, n'est jamais certaine et ne peut être empiriquement constatée : quand nous paraissons agir avec désintéressement en vue de l'univers, il est possible que quelque secret intérêt nous pousse ; nous ne sommes jamais sûrs de *vouloir universellement*. Le précepte qui nous ordonne l'universalité du vouloir peut donc n'être pas applicable à notre caractère donné et déterminé, si ce caractère est radicalement égoïste. Le précepte n'est vraiment applicable qu'à notre moi-noumène et dans la région des noumènes ; mais, dans la nature, je ne puis que dérouler mon caractère et ma destinée, sans jamais savoir si j'ai réellement bonne intention quand je crois avoir bonne intention, ni si mon *progrès* moral *apparent* n'est pas en réalité ou une chute, ou une agitation sur place, bref, un effort stérile pour donner une apparence morale à une nature radicalement immorale.

Il semble donc qu'il y ait, dans cette vie temporelle où Kant m'ordonne d'exprimer la vie intemporelle, une sorte de fantasmagorie, et que le précepte de vouloir universellement ne soit plus applicable dans ce songe bien lié qui est la vie actuelle. — Mais passons sur ces difficultés préa-

lables, communes à toutes les doctrines de prédestination.

4° *Possibilité des applications particulières.* — L'universalité formelle fût-elle reconnue comme loi vraiment pratique et valable dans la vie temporelle, au sein d'une nature nécessaire, pourrons-nous enfin déterminer avec quelque certitude ce qui exprime *matériellement* la loi *formelle?* Nous *devons* agir sans nous *régler* sur la matière de l'action, mais *pouvons-nous* agir sans nous régler de fait sur cette matière? Kant ne nie pas, comme on le lui a reproché à tort, que notre volonté ait nécessairement un objet et une matière; seulement il veut soumettre cette matière, la *nature,* à la forme régulatrice de l'universalité. La vraie question est donc de savoir si et comment il est possible de reconnaître ce qui peut être réellement érigé en loi universelle de la *nature*.

Les raisons que Kant invoque pour apprécier les actions et voir si elles peuvent être érigées en lois universelles de la *nature* semblent au premier abord des raisons d'utilité; de là l'objection en quelque sorte classique qui lui a été faite par Schleiermacher et Schopenhauer (1), objection reproduite de nos jours par tous les utilitaires anglais (2), par les spiritualistes français (3), et même par les criticistes (4) : — Le formalisme théorique de Kant, en passant à la pratique, est obligé d'emprunter ses motifs à l'utilitarisme. — Selon nous, cette objection est très contestable. Nous avouons que Kant, sortant des formes pures et *à priori,* finit en effet par faire appel à des objets d'expérience : il *suppose* une volonté qui veut vivre en société, et il recherche les conditions de l'état social, véracité, fidélité des engagements, etc. On ne peut s'empêcher alors de remarquer l'analogie de ces conditions avec le principe de Lamarck et de Darwin sur les « conditions d'existence », sur les moyens de coexistence des hommes en société, sur l'ajustement de l'individu au milieu social. « Je ne peux vouloir, dit Kant, que ce soit une loi universelle de mentir, car alors on ne me croirait plus, ou on me payerait de la même monnaie.» Ainsi raisonnent, semble-t-il, les Helvétius et les Bentham. — Et encore, à propos de la maxime de l'insensibilité : « Une volonté qui adopterait une pareille maxime se contredirait elle-même, car il peut se présenter des occasions où elle-même aura besoin de l'affection et de la compassion d'autrui, et alors, en établissant elle-même

1. Voir, dans Schopenhauer, la critique, d'ailleurs souvent superficielle et injuste, de la morale kantienne (*Fondement de la morale*).
2. Y compris M. Sidgwick, *Methods of Ethics*.
3. Voir M. Janet, *Morale*.
4. Voir M. Renouvier, *Science de la morale*.

une semblable loi de la nature, elle se sera enlevé tout espoir d'obtenir cette aide qu'elle désire (1). » Kant est encore plus précis dans les *Eléments métaphysiques de la doctrine des mœurs* (2) : « Chacun désire qu'on lui vienne en aide ; or, si un homme laissait voir que sa maxime est de ne pas vouloir aider les autres, alors chacun serait *autorisé* à lui refuser tout secours. Ainsi la maxime de l'égoïste combat contre elle-même. » Schopenhauer a cru pouvoir interpréter tous ces passages dans le sens du pur égoïsme. « Chacun, dit Schopenhauer, *serait autorisé,* selon les expressions de Kant! Voilà exprimée la thèse que l'obligation morale repose purement et simplement sur une *réciprocité* supposée, qu'ainsi elle est tout égoïste ; car c'est l'égoïsme qui, sagement, et sous la réserve d'un traitement réciproque, s'accorde à un compromis. » — Mais cette interprétation de Schopenhauer est exagérée et superficielle. Schopenhauer et ceux qui reproduisent son objection n'ont pas compris la méthode de *typique* et de symbolisme suivie par Kant. L'utilité n'est pas pour Kant le but suprême de la conduite, comme elle l'est dans l'égoïsme ; elle est un simple moyen ou une fin relative, dont la poursuite peut être permise *sous une condition,* à savoir la possibilité d'être universalisée, et c'est cette condition seule, toute formelle, qui est inconditionnelle. Quand l'utilité est universalisée, elle devient un déterminisme naturel, une loi de nature qui est simplement le *type* de l'ordre intelligible. Schopenhauer et les autres critiques de Kant nous paraissent donc avoir passé à côté de la vraie difficulté. La question essentielle n'est pas de savoir si Kant finit par introduire une matière empirique dans sa loi, mais 1° si la loi elle-même, c'est-à-dire la forme intelligible d'universalité, a la valeur pratique qu'il lui attribue, et 2° si le *type* sensible de la loi, c'est-à-dire l'universalité de la *nature* sensible, peut être pratiquement apprécié et déterminé.

En ce qui concerne le premier point, il est difficile de nier que ce ne soit la *maxime* universelle réglant la volonté qui constitue le caractère essentiel de la moralité pratique, c'est-à-dire le désintéressement, par lequel elle s'oppose à ce qui, selon Kant est « juste le contraire de la moralité », l'intérêt personnel. Tous les moralistes qui ont admis un devoir ont fait consister ce devoir à agir selon des *raisons universelles,* selon des desseins *universels*. Schopenhauer lui-même veut que la

1. *Ibid.*, p. 56; Rosenkranz, p. 60.
2. § 30.

pitié soit universelle; les utilitaires ou les positivistes veulent que la sympathie et l'altruisme s'étendent à tous. Pareillement, Kant veut que les objets poursuivis par une volonté soient des objets possibles pour *toute volonté raisonnable,* pour l'universalité des volontés. Seulement, dans les autres systèmes de morale, ce n'est pas uniquement pour vouloir *universellement* qu'on veut : c'est pour réaliser quelque *bien* universel. Selon Kant, au contraire, le contenu du bien est inconnu et il ne reste que la *forme* morale. Nous voulons, *formellement*, pour tout le monde et même pour l'univers, non pas pour nous seuls. Schopenhauer a confondu avec l'égoïsme précisément l'opposé de l'égoïsme.

Ce qu'on peut reprocher à Kant, c'est seulement le caractère *vide* de la volonté universelle; voilà ce qui entraîne toutes les questions et objections que nous avons faites sur la valeur réelle de la moralité. S'il n'y a pas un *amour* de la *personnalité* humaine sous la *raison universelle*, il ne restera plus à vouloir que l'universalité pour l'universalité, ce qui fait de la loi une formalité abstraite. Encore est-il certain que le *rationnel* comme tel, ou l'*universel*, offre déjà un intérêt à l'être *raisonnable;* cet intérêt du désintéressement est-il un simple résultat de l'instinct social et de l'instinct logique? C'est ce qu'il eût fallu examiner : c'est ce que Kant n'a pas examiné suffisamment.

Passons maintenant aux difficultés particulières de l'application dans la doctrine kantienne. Ici va proprement commencer le *symbolisme* comme application du *formalisme*. Ce qui constitue vraiment, selon Kant, le *type* symbolique de l'universalité dans l'ordre de la *nature,* ce ne sont pas les considérations matérielles d'intérêt, que Schopenhauer a seules remarquées; c'est une considération de forme, cette fois-ci purement *logique*, qui consiste à exclure soit la *contradiction* de la pensée avec soi, soit celle de la volonté avec soi. Les maximes *injustes* ne peuvent, selon Kant, être universalisées dans la nature parce qu'elles renferment une contradiction de la *pensée*. Par exemple, vouloir faire partie d'une société, d'un ordre naturel d'hommes associés, et vouloir mentir, c'est se contredire, car, si vous érigez le mensonge en loi, la société est dissoute du même coup et ne peut plus subsister comme ordre naturel; la maxime du mensonge, et en général de l'injustice, ne peut donc pas même *être conçue* comme loi universelle de la nature sans contradiction. Mais l'identité logique n'est ici qu'un *type* de l'universalité morale, un critérium dans l'application. Quant à la *cha-*

rité, on peut sans contradiction logique *concevoir* son contraire érigé en loi universelle de la nature, mais on ne peut le *vouloir* réellement, dit Kant, parce qu'alors on serait tout le premier victime d'une pareille loi : en voulant son bien, on aurait voulu son mal, ce qui est non plus seulement une contradiction de la pensée, mais une contradiction de la volonté, toujours dans l'ordre de la *nature,* et même cette fois dans l'ordre des désirs.

On le voit, ce serait bien plutôt à la doctrine de Littré qu'à celle de Stuart Mill qu'il faudrait comparer la morale *appliquée* de Kant, si elle en demeurait là. « *Soyez juste* » se traduit finalement, pour Kant comme pour Littré, mais seulement dans l'application, par ce précepte : — « *Soyez logique*, pour pouvoir être *moral*, c'est-à-dire pour vouloir universellement et réaliser au dehors un symbole de votre volonté universelle. Si, par exemple, vous voulez vivre en société, il faut vouloir les conditions naturelles et déterminées de la société ; ne mentez donc pas ; qui veut la fin veut les moyens. — Mais l'identité logique ou l'absence de contradiction avec soi n'est qu'un signe logique ou empirique de l'universalité rationnelle, seule loi du monde moral.

Reste, il est vrai, à savoir si, dans l'application, les symboles de l'universalité seront scientifiquement déterminables. Dans l'ordre de la nature, pris pour type de l'ordre moral, l'*universel* devient évidemment impossible, et on est obligé de se contenter du *général;* de là une casuistique assez délicate. On côtoie le paradoxe stoïcien de l'égalité des fautes ; on ne sait comment introduire la distinction et la hiérarchie des biens ou des maux dans le monde sensible (1) ; on ne sait pourquoi une totalité quelconque de phénomènes ne serait pas l'expression de la liberté nouménale et de son action universelle ; on ne sait non plus pourquoi dans chaque action, qui est nécessairement *individuelle* et particulière, nous devrions prétendre réaliser l'*universel,* comme par une fiction. Suivons Kant lui-même dans l'analyse des cas qu'il prend pour

1. Les Kantiens, pour établir une hiérarchie, sont obligés de ramener l'*importance* des devoirs à la *difficulté*, et de mesurer la difficulté au *nombre* d'actes de liberté et de résistance aux passions nécessaires pour accomplir un acte. Les actes supérieurs seraient ainsi ceux qui présupposent un exercice *répété* de la liberté, du bon vouloir. Mais, selon Kant, la liberté intelligible se donne par un acte intemporel son caractère empirique, qui, une fois donné, se déroule nécessairement. Dès lors, il n'y a pas plusieurs actes de liberté, mais un seul, produisant « un seul et même phénomène » qui est le caractère. Le critérium du nombre et de la quantité proposé par certains Kantiens est donc ici inapplicable : il ne peut porter que sur les actes particuliers de liberté empirique *apparente*, lesquels se réduisent à un déterminisme.

exemples, et nous verrons combien l'application est difficile.

Premier exemple : — « Supposons que j'admette en principe, pour l'amour de moi-même, que je puis abréger ma vie, dès qu'en la prolongeant j'ai plus de maux à craindre que de plaisirs à espérer. Qu'on se demande si ce principe de l'amour de soi peut devenir une loi universelle de la nature. On verra bientôt qu'une nature qui aurait pour loi de détruire la vie par ce même penchant dont le but est précisément de la conserver serait en *contradiction* avec *elle-même* et ainsi ne subsisterait pas comme nature (1). » — On pourrait opposer à Kant bien des difficultés. D'abord, il parle du *but* de la nature comme s'il était prouvé que la nature a un but ; puis, nous ignorons si le but de la nature est de conserver la vie par le moyen du bonheur ou d'assurer le bonheur par le moyen de la vie. Dans ce dernier cas, il n'y aurait rien de plus logique et de plus naturel tout ensemble que de supprimer le moyen quand il va contre le but? Le penchant naturel à vivre est assez fort et le plaisir de vivre est assez constant pour que quelques exceptions, dans des cas *déterminés*, ne pussent nuire en rien à la règle générale. S'il est absurde de vouloir tuer un malade pour observer les règles, il peut être parfois absurde de vivre pour observer une règle, et de juger d'un cas *individuel* par des *généralités* ou des lieux communs. En fait, les suicides n'empêchent nullement la nature de subsister. Une fois le suicide permis dans des cas déterminés, il se produirait tout au plus une légère augmentation que la statistique aurait bientôt calculée, et le tout fonctionnerait aussi régulièrement que le mécanisme des saisons. — Mais si tout le monde se donnait la mort? — La supposition est impossible, car il faudrait que la vie fût pour tout le monde insupportable. En ce cas extrême, on universaliserait la volonté du *nirvana*, à la grande joie des pessimistes, au lieu d'universaliser le « vouloir-vivre ». Nous sommes toujours obligés, comme symbole de la loi morale universelle, de supposer une loi de la *nature* simplement générale, et alors les actions les plus contraires peuvent se généraliser dans l'ordre de la nature, pourvu qu'on pose exactement tous les termes du théorème. On ne dira jamais d'une manière absolue : A = règle universelle ; mais on dira d'une manière relative : $\frac{A}{B}$ = règle générale, ou $\frac{A}{B} \times C$ = règle générale. De même, on ne dira pas d'une manière absolue : « Pour fuir un danger qui vous menace, sautez par la

1. *Métaph. des mœurs*, p. 53.

fenêtre ; » mais on ajoutera ou l'on sous-entendra : « Sautez, *dans les cas* où la fenêtre n'est point au sixième étage et où vous avez quelque chance de ne pas vous tuer du coup. » En un mot, les lois de la *nature*, *idéales* ou *réelles*, sont toujours *générales* en ce sens qu'elles produisent toujours les mêmes effets dans les mêmes *conditions*, mais toutes sont *particulières* en ce sens qu'il y a toujours un déterminisme particulier de conditions qui produit constamment les mêmes effets. Le vrai *type sensible* et *naturel* de la loi *morale*, la vraie *loi de nature*, c'est donc d'agir selon les conditions et circonstances déterminées. Dès lors, il devient assez difficile de savoir si cette loi de nature est le symbole fidèle d'une loi morale inconditionnelle et par elle-même indéterminée.

Kant donne encore pour exemple la conduite d'un homme qui, « se sentant un talent utile », ne le cultive pas et se livre au plaisir. « Cet homme voit qu'à la vérité une *nature* dont cette maxime serait la loi universelle pourrait encore subsister, bien que tous les hommes (comme les insulaires de la mer du Sud) laissassent perdre leurs talents et ne songeassent qu'à passer leur vie dans l'oisiveté; mais il lui est impossible de *vouloir* que ce soit là une loi *universelle* de la nature, ou qu'une telle loi ait été mise en nous par la nature comme un *instinct*. En effet, en sa qualité d'être raisonnable, il *veut nécessairement* que toutes ses facultés soient développées, puisqu'elles lui *servent* et lui ont été *données* pour toutes sortes de *fins* possibles. » Il faut avouer que, dans cet exemple comme dans l'autre, Kant fait un abus inattendu des considérations de *finalité*, d'*utilité*, d'*instinct*, de *nécessité*, de volonté *nécessaire*. De plus, s'il arrivait à réaliser chez tous les hommes un désintéressement complet et absolu, on pourrait se demander si la nature, comme telle, ne serait pas bouleversée et pourrait subsister, car la « gravitation sur soi » semble une loi non moins fondamentale de la *nature* que la force d'expansion sympathique vers autrui.

Supposez que je dise : « La souffrance étant en elle-même étrangère au mal moral et au bien moral, je puis souffrir, me faire souffrir, faire souffrir les autres, et admettre qu'ils me fassent souffrir; enfin, étendre à toutes les volontés raisonnables et libres cette maxime, qu'il est indifférent moralement de souffrir, de subir ou de causer la souffrance. » La nature ne pourrait-elle subsister avec cette maxime étendue à toutes les volontés, et constituant un « *type* naturel », un symbole de la loi morale « dans la nature »? Sans doute le résultat pourrait être déplaisant pour notre sensibilité, pour nos désirs ;

mais c'est en définitive au désir seul que les kantiens seraient obligés de faire ici appel, non à l'impératif catégorique.

Concluons. Universaliser une action et aboutir par là, dans l'ordre *logique* et *naturel,* à une *inconséquence,* à une contradiction, ce n'est pas pour cela nécessairement aboutir à une *immoralité* du motif et de la maxime ; ce n'est même pas prouver que ce motif ne soit pas universalisable. Si tout le monde mentait, remarque Hegel, il est vrai que le mensonge ne servirait plus à rien et que le moyen se retournerait *logiquement* contre la fin ; mais, d'autre part, si tout le monde donnait son bien aux pauvres, à quoi servirait *logiquement* la charité ? Pour l'aumône comme pour le mensonge, le moyen généralisé se *contredit.* Donc, la contradiction des moyens généralisés dans l'ordre naturel ou social ne prouve pas typiquement et symboliquement, à elle seule, l'immoralité de la fin et l'impossibilité d'universaliser la fin. Le mensonge *pourra* être *moral* dans certaines circonstances, quand il aura une fin morale ou même héroïque, bien que le mensonge ne puisse s'universaliser *socialement* ni *naturellement.* Les *moyens* sont toujours *individuels, relatifs;* vouloir une loi universelle pour les moyens et pour le mécanisme de l'action individuelle, c'est chercher un type irréalisable pour l'universalité des fins. L'universalité de la loi morale n'entraîne donc pas toujours ni l'universalité, ni même la généralité des applications dans l'ordre *naturel* et *social.* La typique de Kant est souvent fictive.

En résumé, les *symboles* du bien dans la nature et dans les actions empiriques sont très difficiles à discerner ; tous les phénomènes sensibles, tous les actes considérés dans leur *matière,* dans leur rapport avec la *nature,* sont indifférents : il n'y a de bon que l'intention droite, c'est-à-dire universelle. De là les difficultés de casuistique inhérentes à la morale de la simple *intention.* Toute morale est exposée à des difficultés analogues ; mais on peut dire que la morale formaliste de Kant, lorsqu'on veut l'appliquer, tend, plus qu'une autre, à se perdre dans des considérations trop purement logiques ou abstraites de *généralité,* et dans un symbolisme pratique qui ouvre la porte à bien des raffinements de casuiste. Il est bien vrai que, pour tous les moralistes dignes de ce nom, la moralité est la volonté de l'universel ; mais c'est que, pour ces moralistes, l'universalité voulue est celle d'un bien et renferme un contenu quelconque. Vouloir l'universalité pour l'universalité, c'est vouloir universellement, soit ; c'est même, si l'on veut et par définition, vouloir moralement ; mais il restera à

savoir si la moralité est vraiment un bien, si ce qui est moral mérite d'être appelé *bien* moral, si la volonté universelle mérite d'être appelée *bonne* volonté, autrement que par une définition nominale et arbitraire, où l'on abuse de ce que la volonté conforme à la loi, la volonté *légale,* est bonne au point de vue social, pour faire de la légalité même un bien essentiel, un bien absolu. On n'a le droit de dire : « la volonté de l'universel, la volonté légiférant pour l'univers est un bien », que si les lois de l'existence, les lois universelles sont elles-mêmes des lois de *bien*, non de *mal,* ni d'*indifférence.* Mais supposez qu'être, vouloir et vouloir-vivre soient précisément un mal radical, comme le prétendent les pessimistes, tout au moins une chose en soi indifférente, en légiférant de manière à assurer l'être universel et le vouloir universel, que ferai-je, sinon coopérer à une œuvre mauvaise ou neutre? De même, dans un État, si j'obéis aux lois et que toutes les lois soient mauvaises, la légalité ne fera qu'assurer le mal. Admettons que l'univers tout entier soit un État de ce genre ; en m'y faisant législateur universel et en obéissant comme citoyen à des lois universelles, j'assure finalement l'universalité du mauvais ou de l'indifférent. L'optimisme théologique est donc au fond de la théorie kantienne. Ou bien le formalisme s'appuie sur la foi à un Dieu bon, à un bien ontologique quelconque ; ou il s'appuie sur l'amour de l'humanité, sur l'extension à autrui de ce que nous trouvons en nous-mêmes, sur l'idée d'une solidarité universelle dans un bien poursuivi en commun, dans des maux supportés en commun. Ce n'est pas l'*universel* comme tel que j'aime, sinon par un instinct tout logique ; c'est l'universalité d'un bien plus ou moins entrevu, d'une bienveillance mutuelle, d'un amour mutuel et comme d'un bonheur mutuel. La loi pour la loi, la forme pour la forme, c'est, ou une obéissance aveugle, ou une foi aveugle.

Kant ne peut donc, semble-t-il, ni se passer de l'*élimination* et de l'*induction platoniciennes,* qui seules donneraient un sens à l'x du noumène, ni s'en servir sans être infidèle aux conclusions trop négatives de la *raison pure.* La *forme* légale est le résidu des deux méthodes platoniciennes, qui se retrouvent encore dans Kant à l'état subtil. L'universel pur qu'il imagine ne semble être au fond qu'une quantité, une *totalité*, soit sous le rapport du nombre, soit sous le rapport du temps ou de l'espace : c'est, comme forme, une notion toute quantitative ; or, la quantité ne vaut que par son contenu et non par elle-même. De plus la quantité est une catégorie inapplicable au

noumène strictement conçu comme simple limitation du monde phénoménal. L'universalité logique se ramène aussi à l'universalité quantitative ; elle tient à la quantité du sujet et de l'attribut dans la proposition. L'affirmation exprimée par le verbe, lorsqu'elle est sans restriction et totale, indique simplement, soit une pure identité, soit un état d'esprit auquel aucun autre état d'esprit ne s'oppose et que rien ne peut contrarier. En tout cela il est difficile de trouver le moral et non moins difficile de trouver un inconnaissable vraiment supérieur aux catégories. Le *formel* pur serait au fond une abstraction mathématique et logique, un simple signe d'algèbre mentale, un artifice de méthode ; en réalité, tout est *objet*, tout est *fond* et *matière*, tantôt empirique, tantôt indéterminée et inconnaissable.

Kant lui-même, à la fin, fait de l'universel et du rationnel autre chose qu'une enveloppe logique, une pure forme : il en fait une sorte de réalité supérieure, une essence subsistant par soi et plus ou moins analogue au λόγος de Platon, au *Verbe* des chrétiens. Cette métaphysique est au fond de sa pensée. Et cependant le critérium de l'universalité ne peut pas plus être *ontologique*, dans le kantisme rigoureux, qu'*empirique* ou purement *logique;* dans le premier et le troisième cas, il serait en opposition avec l'ensemble de la doctrine kantienne, qui rejette également l'empirisme et l'ontologisme ; dans le second cas, il ne pourrait fonder une véritable morale et demeurerait une forme abstraite, une simple généralité. Dès lors, la loi morale reste nécessairement vide dans le kantisme, par cela même qu'elle est trancendante. On est réduit à répéter qu'il y a quelque chose d'absolu, quelque chose de bon en soi ; qu'on ignore si l'absolu est réellement identique à l'universel et l'universel au bon en soi, mais qu'il faut cependant obéir pour obéir : — *sic volo, sic jubeo* , dit Kant lui-même ; — et cette obéissance les yeux bandés est précisément l'autonomie.

Le formalisme est essentiel au vrai kantisme, et même il le constitue. La philosophie allemande a justement remarqué le lien étroit qui existe entre le formalisme métaphysique de Kant et son formalisme moral, auquel on peut même ajouter son formalisme esthétique. Nous ne pouvons, selon la *Critique de la raison pure*, connaître que des formes *à priori :* l'objectif des choses, leur être et leur essence nous échappent ; par cela même, le bien en soi nous échappe. Savons-nous quel est le fondement objectif de l'espace, ce grand réceptacle où nous sommes forcés par notre constitution intellectuelle de plonger et d'engloutir tous nos objets d'in-

tuition? Nous ne le savons pas. De même, savons-nous quel est le fondement objectif du temps, cette ligne incommensurable, cette route fuyante sans commencement et sans fin, le long de laquelle nous sommes obligés de ranger tous les phénomènes, morts aussitôt que nés, et qui ressemble à une longue voie tumulaire n'offrant aux regards, par devant et par derrière, qu'une rangée infinie de tombeaux? Nous ne le savons pas davantage. De même encore, savons-nous ce qu'il y a au fond du beau qui nous charme ou du sublime qui nous écrase? Non, la beauté n'est qu'une simple forme, une surface sur laquelle notre imagination joue sans rien pénétrer, et le sublime n'est que le noumène se laissant concevoir derrière la nature sans jamais se laisser entrevoir. Enfin, savons-nous quel est le fondement objectif du devoir, de cette puissance absolue que nous trouvons ou croyons trouver installée au fond de la conscience, rendant des oracles comme dans un temple ou des arrêts comme dans un tribunal? Pouvons-nous découvrir dans les dernières raisons des choses les dernières raisons de nos devoirs, les motifs suprêmes des ordres que nous recevons ou que notre moi inconnu, identique au non-moi inconnu, donne à notre moi connu? — Non. Fais ce que dois, non seulement sans savoir ce qui adviendra, mais encore sans savoir pourquoi tu le dois. Puissance, force, science, bonheur, tout cela n'est pas le bien. Le bien en soi est ce qui nous est caché. Kant nous fait agenouiller devant le cadre du tableau, en laissant le tableau couvert d'un voile, comme on le fait dans certaines églises d'Italie ou d'Espagne; encore, dans ces églises, vous avertit-on qu'il y a sous le voile un chef-d'œuvre, exposé aux regards dans les grands jours de fête; Kant, lui, ne peut dire s'il y a un tableau réel ni si ce tableau est bon ou mauvais; mais il adore le cadre pour cette seule raison qu'il est un cadre et que nous ne pouvons le briser. Bien plus, selon lui, nous ne savons pas par l'expérience si ce cadre est lui-même quelque chose de réel, ni si une seule action réelle y est jamais entrée, puisqu'on n'a pas « un seul exemple authentique d'une résolution inspirée par le seul devoir. »

Tel est le formalisme dans toute sa rigueur et sa grandeur; le mérite de Kant, selon nous, est précisément d'avoir montré que l'idée de loi morale et de devoir aboutit logiquement à ce formalisme. Le devoir pour le devoir est seul un devoir proprement dit et un impératif catégorique; mais alors il ne peut être qu'une *forme*, une pure loi sans contenu. Quiconque admet un devoir, une *loi* morale, est formaliste; s'il y ajoute

d'autres considérations, ontologiques ou empiriques, il combine des systèmes qui s'excluent. On ne peut mettre un contenu supra-sensible ou sensible dans le devoir sans le détruire comme tel; on ne peut donner un fond à la *loi* absolument *impérative* sans la nier comme *loi* et comme *impératif*. Et, d'autre part, une forme seule, simple ouverture sur l'inconnu et l'inconnaissable, peut-elle être vraiment *impérative?* Dans quelle mesure le devient-elle par son application aux rapports concrets de justice et de droit entre les hommes? Quelle est la vraie origine de ce caractère *impérieux,* mais plutôt *prohibitif* qu'*impératif?* Comment la solution fait-elle place, pour les rapports de charité et de fraternité, à un principe supérieur et *persuasif?* — C'est ce que Kant ne nous paraît pas avoir bien déterminé, malgré les profondes perspectives qu'on trouve sous son obscure scolastique. Peut-être sa pensée, dégagée du dogmatisme moral, pourrait-elle mieux se soutenir et, en se complétant, échapper aux objections que nous avons dû élever, dans l'intérêt de la vérité *complète,* contre la plus haute doctrine morale de la philosophie ancienne et moderne.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA FINALITÉ COMME LIEN ENTRE LE SENSIBLE ET L'INTELLIGIBLE. L'HUMANITÉ FIN EN SOI, CONTENU DE L'IDÉE DE MORALITÉ.

Kant, malgré son formalisme, a essayé lui-même de donner une *matière* à la *forme* du devoir et d'établir par là un lien déterminable entre le monde sensible et le monde intelligible, entre l'homme du temps et l'homme éternel.

Il a cru trouver ce lien dans la *finalité,* qui représente l'intelligible comme le but du sensible. Nous allons voir que la *matière* est pour lui identique à la *forme* et, en définitive, reste purement formelle. Ce qui constitue essentiellement le devoir, c'est toujours la forme ; aussi, dans la *Critique de la raison pratique,* qui a pour objet le devoir absolument pur, ne retrouve-t-on pas la théorie de l'humanité fin en soi.

Dans sa *Métaphysique des mœurs*, Kant nous dit qu'il y a « trois manières de se représenter la loi morale », trois types, qui sont au fond « autant de formules de la même loi », mais qui « rapprochent toujours davantage une *idée* rationnelle de l'*intuition* suivant une certaine analogie et, par là, le rapprochent du *sentiment.* » — « Chaque maxime a, dit-il : 1° une *forme,* qui consiste dans l'universalité ; et sous ce rapport on a la formule de l'impératif catégorique, qui veut que l'on choisisse ses maximes comme si elles devaient avoir la valeur de *lois universelles de la nature ;* 2° une *matière*, c'est-à-dire une fin ; et de là la formule d'après laquelle l'être raisonnable, étant par sa nature même une fin, par conséquent une fin en soi, doit être pour toute maxime la condition *limitative* de toutes les fins purement relatives et arbitraires ; 3° une *détermination complète* de toutes les maximes, exprimée par cette formule : toutes les maximes qui dérivent de notre propre législation doivent s'accorder avec un *règne possible des fins* comme avec un *règne de la nature* (1). » D'après cette page

1. P. 83.

capitale, nous avons deux extrêmes : le règne sensible de la nature et le règne intelligible des fins, et entre les deux, comme intermédiaire, l'*homme fin en soi*. Kant est près de s'engager par là dans une voie profonde ; mais le désir qu'il a de conserver à la morale son caractère impératif, absolu, universel, assertorique, et de maintenir ainsi dogmatiquement la *loi* ou le *devoir*, va l'empêcher, même quand il parlera de la finalité comme contenu du bien moral, de faire autre chose que revenir à la forme d'une universalité trop vide. Il est obligé de ne considérer dans l'homme que ce qui lui paraît universel, c'est-à-dire la raison pure, la volonté pure, la conscience pure ; dès lors, au moment où il semblait qu'il allait sortir des abstractions et des formes, il ne fait que s'y enfoncer de nouveau ; au lieu d'un contenu vivant et d'une matière réelle, il n'introduit dans le cadre de la loi morale, comme nous allons le voir, que des facultés pures trop semblables à des entités et dont le transport au monde intelligible contredit le caractère purement limitatif du noumène.

Nous ne reprocherons pas à Kant, avec Schopenhauer, d'avoir exprimé une idée contradictoire en parlant de *fin en soi :* à en croire le philosophe pessimiste, qui est trop porté à voir les systèmes d'autrui, comme le monde entier, sous le jour le plus défavorable, l'idée de fin serait entièrement relative, puisqu'elle suppose une volonté dont elle est la fin. Dès lors, fin en soi serait aussi contradictoire que de dire : — Ami en soi, ennemi en soi, oncle en soi, nord ou est en soi, dessus ou dessous en soi (1). — On peut répondre à Schopenhauer qu'il joue sur les mots, que fin en soi signifie non pas une fin qui ne serait la fin de rien, mais une fin au-dessus de laquelle il n'y a plus rien, une fin dernière, une fin pour soi ; or l'idée de fin et celle de terme, d'extrémité, d'arrêt, n'ont rien d'incompatible ; tout au contraire, le mot de fin a les deux sens dans toutes les langues. Dans la série des moyens et des fins, il faut bien s'arrêter pratiquement à un terme dont on se contente. Toute la question est de savoir quel est ce terme, si c'est, par exemple, la personne humaine.

Pour cela, il faut montrer qu'il y a dans l'homme même quelque chose qui est en même temps universel, un point de coïncidence entre l'humain et l'absolu : telle est la vraie méthode. Seulement l'opération est particulièrement difficile pour Kant ; car il a soutenu dans sa *Critique de la raison pure* l'impossibilité de savoir si un tel point de contact existe, et où

1. *Fondement de la morale*, p. 61, tr. Burdeau.

il existe. C'est pourtant ce qu'il cherche maintenant. Voyons comment il va procéder. — « Toutes les fins relatives, dit-il, ne donnent jamais lieu qu'à des impératifs hypothétiques. Mais, *s'il y a quelque chose* dont l'existence ait *en soi* une *valeur absolue* et qui, comme *fin en soi*, puisse être le fondement de lois *déterminées*, c'est là et là seulement qu'il faut chercher le fondement d'un impératif catégorique possible, c'est-à-dire d'une loi pratique. » On ne saurait mieux poser le problème ; mais voyons la solution. « Or, continue Kant, je dis que l'homme, et en général tout être *raisonnable*, *existe* comme fin en soi, et non pas seulement comme moyen pour l'usage de telle ou telle volonté. » Pour le prouver, Kant commence par montrer : 1° que « tous les objets des inclinations n'ont qu'une valeur conditionnelle » ; 2° que les *inclinations* mêmes ou sources de nos besoins ont si peu une valeur absolue que tous les êtres raisonnables doivent souhaiter d'en être délivrés. » 3° Quant aux « êtres dont l'existence ne dépend pas de nous, mais de la nature, ils n'ont aussi, si ce sont des êtres privés de raison, qu'une valeur relative. » Restent en quatrième lieu les êtres raisonnables. Pour démontrer la proposition qu'il a mise en avant, Kant devrait démontrer que ces êtres sont des fins en soi ; mais, au moment même où il énonce la preuve, il la supprime. « Les êtres raisonnables, dit-il, ne sont pas simplement des fins subjectives, dont l'existence a une valeur *pour nous* comme effet de notre action ; mais ce sont des fins *objectives*, c'est-à-dire des choses dont l'existence est par elle-même une fin, et une fin qu'on ne peut subordonner à aucune autre par rapport à laquelle elle ne serait qu'un moyen. *Autrement rien n'aurait une valeur absolue.* » Mais, ce qu'il faut démontrer, c'est précisément qu'il y a des objets d'une valeur absolue, des fins absolues ; Kant s'appuie donc sur ce qui est en question. « Si toute valeur, ajoute-t-il, était conditionnelle, et par conséquent contingente, il n'y aurait plus pour la raison de principe pratique suprême. » — Eh bien, la raison s'en passerait. Vous avez précisément à établir l'existence de ce principe absolu ; au lieu de cela, vous aboutissez à ce théorème circulaire : — Il y a un principe pratique absolu s'il existe une fin en soi pour la fonder ; donc il existe une fin en soi, car, s'il n'y en avait pas, il n'y aurait pas de principe pratique absolu.

Dans tout ce passage, Kant semble tournoyer sur lui-même sans donner d'autre preuve que le besoin qu'il a d'une fin en soi. « *S'il y a* un principe pratique suprême, répète-t-il, ou si, pour considérer ce principe dans son application à la

volonté humaine, il y a un impératif catégorique, il *doit* être fondé sur la représentation de ce qui, étant une fin *en soi*, l'est aussi nécessairement *pour chacun.* » Qu'est-ce, demanderons-nous une fois de plus à Kant, que cet *en soi* différent de chaque *moi?* Ce ne peut être que le moi *en soi;* mais comment le connaître ? Qui sait même si, dans les choses en soi, ou plutôt dans la chose en soi, le mot *moi* a un sens, s'il ne faut pas dire plutôt l'*être en soi,* ou encore le *non-moi* en soi ? Car le *moi* suppose une distinction des individus, et comment ce qui est multiple, divisé en individus opposés, pourrait-il être *absolu ?* — Nous voici en pleine métaphysique et nous faisons de nouveau usage des catégories dans un monde supérieur aux catégories. Pour échapper au transcendantalisme, Kant veut s'en tenir à un point de vue immanent et nous érige nous-mêmes en *fin absolue.* « L'homme, dit-il, se *représente nécessairement* ainsi sa propre existence. » Voilà un appel au sentiment intérieur ; mais est-il bien vrai que tout homme se considère comme absolu ? De plus, ce sentiment d'être une fin en soi peut n'avoir pas plus de valeur que le sentiment prétendu de la liberté, par exemple, et peut se réduire au sentiment d'être une fin *pour soi-même.* La preuve de la fin *en soi* manque donc toujours. Nous ne pouvons la saisir par la conscience, n'ayant aucune intuition de la chose *en soi*, mais seulement une idée problématique (1) ; nous ne pouvons pas davantage la saisir dans la finalité de la nature, où tout est relatif et où l'idée de fin est elle-même problématique (2) ; donc nous ne pouvons la saisir nulle part et ne faisons que la supposer. Par cela même, l'impératif catégorique reparaît comme une simple supposition.

Affirmons cependant, malgré la *critique de la Raison pure*, qu'il existe une fin absolue et que cette fin absolue se trouve dans l'homme ; dans quelle faculté de l'homme la trouvera-t-on ? — Dans la raison, dit Kant. — Mais, là encore, la preuve manque. Comme Kant a érigé en loi morale une universalité toute formelle et négative (seule chose que, selon lui, nous puissions connaître du monde intelligible), quand il veut ensuite identifier la personnalité avec l'universalité, il est obligé de considérer la personne même à l'état de forme abstraite et éliminative, comme raison pure et toute formelle, volonté pure et toute formelle, sans aucune considération du pouvoir concret de jouir et d'aimer, sans aucune considération du

1. C'est la conclusion de la *Critique de la raison pure.*
2. C'est la conclusion de la *Critique du jugement.*

bonheur. Dès lors, la même question se pose toujours malgré le changement de point de vue et le recours à la finalité : — En quoi une raison tout impersonnelle, abstraite et vide, est-elle certainement *bonne,* est-elle certainement une fin *en soi?* en quoi les formes *à priori* qu'elle contient seules, toute prête à y enserrer les choses de l'expérience et à les y prendre au filet, en quoi ces formes de nécessité universelle, de déterminisme universel, de causalité, de finalité, de substantialité, constituent-elles des biens proprement dits, des fins absolues? De même pour la volonté vide et indéterminée, que Kant appelle volonté pure, et qui est tout ensemble sujet et fin de la moralité. Si quelqu'un prétendait que la raison pure, avec ses cadres inflexibles, son inflexible déterminisme, ses lois nécessaires, est un mal et non un bien, tout au moins qu'elle est un moyen et non un but, qu'aurions-nous à répondre ? Comment Kant démontrerait-il la supériorité du rationnel sur le sensible et le vivant, des formes *à priori* sur le plaisir, le bonheur, etc.? Comment démontrerait-il que le bonheur est un simple moyen pour la raison et non la raison pour le bonheur? De même pour la volonté et le vouloir-être : qui sait si elle n'est pas en elle-même un mal au lieu d'être un bien, ou, si c'est trop dire, un moyen au lieu d'être un but?

En un mot, en nous commandant d'obéir à la raison et à ses lois universelles, Kant semble supposer que la raison et son universalité, la volonté pure et son universalité sont préférables à tout le reste, sont des facultés *supérieures.* Or c'est ce qui est peut-être vrai, mais il ne l'a pas démontré. En quoi consiste cette supériorité ? est-elle de quantité ? Faut-il dire que l'universel est une quantité supérieure au particulier ? Mais, encore une fois, tout dépend de ce qui est ainsi universalisé et en quantité supérieure : si c'est la douleur, la douleur ne sera pas pour cela un bien. Il faut donc admettre une supériorité de *qualité;* mais en quoi consiste-t-elle ? Nous voilà revenus à l'ancienne morale, qui établissait d'abord la hiérarchie métaphysique de nos facultés avant de nous faire un devoir d'obéir à cette hiérarchie. La loi va reposer sur le bien et non plus le bien sur la loi. Kant s'appuie, ici encore, sur une métaphysique latente, sur un système optimiste où la raison pure, λόγος, identique à la volonté pure, est divinisée sans qu'il ait démontré son caractère vraiment divin. Il y a là des inductions métaphysiques, des spéculations légitimes peut-être, mais dont Kant avait nié la légitimité. Elles reparaissent toujours au fond de sa morale comme par un coup de théâtre et un changement à vue.

CHAPITRE TROISIÈME

THÉORIE DU SOUVERAIN BIEN, SYNTHÈSE DE LA MORALITÉ ET DU BONHEUR.

Les difficultés inhérentes à la façon dont Kant se représente la finalité pratique sont encore plus sensibles dans sa doctrine du *souverain bien* ou de la fin souveraine, qui est intimement liée à la théorie de la fin en soi. Là, Kant va se remettre à dogmatiser et à spéculer d'une façon plus ostensible. Tout d'abord, Kant distingue deux souverains biens. « *Souverain* peut signifier ou *suprême* (*supremum*) ou *complet* (*consummatum*); dans le premier cas, il désigne « une condition inconditionnelle », à savoir l'impératif catégorique; dans le second cas, il désigne « un tout qui n'est point une partie d'un tout plus grand encore de la même espèce (*perfectissimum*) », à savoir la satisfaction de *toutes* nos inclinations ou le bonheur. Cela revient à dire qu'il y a une finalité *supérieure* ou *suprême*, la satisfaction de la raison, et une finalité *totale* ou parfaite, la satisfaction de tout notre être y compris la sensibilité.

Ces définitions une fois admises, un problème se présente : — Quel est le rapport de ces deux fins? — Kant reconnaît que la satisfaction de la raison ou *vertu* est seulement une fin partielle, qui a besoin d'un complément nécessaire, le *bonheur*. Si donc la moralité est une fin inconditionnelle absolue, c'est seulement en ce sens qu'elle est une *condition* de tout le reste, non subordonnée elle-même à aucune condition; mais, si elle est *nécessaire*, elle n'est pas pour cela *suffisante*, puisqu'elle a besoin d'un complément. Dès lors, une objection se pose : — Comment, dans l'absolu, séparer le *suprême* du *parfait*, le *conditionnant* absolu du *satisfaisant* absolu? Ne serait-ce point là une distinction artificielle et un expédient logique? Vous aurez beau dire que la vertu est l'absolu dans un sens et non l'absolu dans un autre, il est bien difficile de couper

en deux l'absolu. Une chose absolue ne peut être une simple moitié de l'absolu ; une valeur absolue est une valeur totale, après laquelle il n'y a plus rien à demander. Donc, ou la moralité se suffit à elle-même, et alors elle n'a réellement pas besoin de bonheur ; ou elle a besoin de bonheur, et alors c'est un simple commencement, non un achèvement, c'est une partie, non un tout. — Il n'y a rien *au-dessus*, dites-vous. — Mais il y a quelque chose *à côté ;* c'est donc un absolu imparfait, chose assez étrange, ou un universel partiel, chose non moins étrange. A vrai dire, il y a toujours quelque chose *au-dessus* de la partie : c'est le tout.

Pour ne pas contredire sa théorie sur le caractère purement rationnel et *à priori* de la moralité, Kant est obligé de dire que c'est la raison même qui relie *à priori* et nécessairement ces deux choses : moralité et bonheur. Quel sera donc le moyen terme de cette union ? Kant intercale entre la moralité et le bonheur deux idées intermédiaires, celle de *besoin* et celle de *dignité.* « Qu'un être ait *besoin* du bonheur et qu'il en soit *digne*, sans pourtant y participer, c'est ce que nous ne pouvons regarder comme conforme à la volonté parfaite d'un être raisonnable tout-puissant, lorsque nous essayons de concevoir un tel être. Le bonheur et la vertu constituent donc ensemble la possession du souverain bien (1). »

La première idée intermédiaire entre la moralité ou le bonheur, celle de *besoin,* est empirique. Il est clair que ce n'est pas dans la raison pure que nous la trouverons, et Kant lui-même a représenté la loi morale comme absolument étrangère aux besoins de la sensibilité. De plus, cette idée serait insuffisante pour joindre le bonheur à la moralité, car celle-ci, ne connaissant pas nos besoins, n'a pas à s'en préoccuper, sinon pour les *limiter,* les réprimer et les contrarier. On ne peut donc invoquer le *besoin* devant l'impératif catégorique.

La seconde idée, celle de mérite et de dignité, ne peut signifier que l'être moral soit, par définition, *digne de bonheur ;* car, en ce cas, elle serait également empirique, et le formalisme rationaliste de Kant se trouverait contredit par Kant lui-même. Si la moralité consistait « à être digne du bonheur », comme Kant semble parfois le dire (2), le bonheur entrerait

1. R. *pr.*, p. 310.
2. « J'appelle *loi pragmatique* ou règle de prudence la loi pratique qui a pour mobile le bonheur, et loi morale celle qui n'a d'autre mobile que la *qualité d'être digne du bonheur* (*die Würdigkeit glücklich zu seyn*). — « La réponse à la première des deux questions de la raison pure qui concernent l'intérêt pratique (que dois-je faire?) doit être celle-ci : *fais ce qui peut te rendre digne d'être heureux.* »

nécessairement dans la définition de la moralité comme objet et comme fin ; or Kant nous a répété mainte fois que la moralité a sa valeur en elle-même et par elle-même, que la raison est une fin *en soi* indépendamment du bonheur, que la considération même du bonheur altère la moralité. Nous ne pouvons donc définir la dignité et le mérite un rapport *nécessaire* et *à priori* avec le bonheur. Par quelle transition passer d'un terme à l'autre ?

Les kantiens se contenteront-ils de cette raison banale : — C'est précisément parce que vous n'avez pas cherché le bonheur qu'on doit vous le donner et que vous en êtes *digne ;* la vertu est la *condition* du bonheur ? — Mais la condition d'une chose n'est telle que comme *moyen*, ou comme *partie*, ou comme *cause* de la chose ; or, à ces trois points de vue, le bonheur sera toujours un élément intégrant de la moralité, comme étant ou son *but*, ou son *tout*, ou son *résultat* (dans le cas par exemple où, la moralité étant la perfection, la perfection entraînerait comme effet le bonheur). Dès lors, la moralité ne sera plus seulement *formelle*, mais *matérielle*. Faut-il dire au contraire que la moralité est une *condition* qui nous est imposée d'en haut pour obtenir une chose toute différente d'elle-même, le bonheur ? alors la moralité n'aura plus d'autre but que de soumettre la volonté à une *obéissance* préalable, et la loi morale, devenue hétéronome, nous parlera comme ces pères qui, voulant exercer leurs enfants à obéir, prennent à tâche de contrarier leurs volontés : — Tu demandes cet objet ! tu ne l'auras pas ; tu ne le demandes plus, le voici. — Ainsi semble raisonner Dieu dans la théorie « du mérite et du démérite » : — Tu as *besoin* du bonheur, je ne te le donnerai point ; — fais semblant de n'en avoir pas besoin, je te le donnerai. — Kant lui-même, pourtant, nous a dit que la moralité avait sa *dignité* en soi, qu'elle était *digne* en soi ; et maintenant, à ce sens intransitif du mot *dignité*, il en substitue un autre tout transitif : la moralité est digne du *bonheur*. La prétendue *valeur intrinsèque* de la moralité était-elle donc simplement une sorte de créance à l'égard de ce prix sous-entendu, le bonheur ? On pourrait comparer la vertu ainsi entendue à l'enveloppe d'un fruit ; nous avons défense de penser au fruit même et de le vouloir ; Dieu, dans sa bonté paternelle, veut qu'on goûte d'abord l'enveloppe amère pour avoir droit au fruit savoureux.

— « L'effort incessamment renouvelé pour se rendre digne du bonheur. » (*Raison pure*, t. II, p. 367, 369-370, tr. Barni.)

L'emploi de ce procédé ne serait justifiable que s'il avait pour résultat final et pour but caché un surcroît de bonheur identique à un surcroît de perfection : c'est ce qui a lieu parfois dans l'éducation paternelle ; mais alors nous revenons à un eudémonisme détourné ou à une considération de bien positif que Kant rejette. Pour éviter toute hétéronomie, il faudrait que la dignité morale restât intransitive et étrangère en soi au bonheur. Mais alors se représente la même difficulté : — Comment passer du sens intransitif au sens transitif? Si c'est en s'appuyant sur l'idée d'un souverain bien parfait et complet, pour la sensibilité comme pour la raison, cette idée dominera la moralité et sera la vraie fin suprême. Par là nous reviendrons au point de vue des moralistes antiques, rejeté par Kant, je veux dire à la recherche du souverain bien. La philosophie ancienne admettait, comme on sait, un rapport analytique et conséquemment une identité fondamentale entre la vertu et le bonheur. Si cette opinion était vraie, on comprendrait que la bonne volonté fût la condition d'une volonté heureuse et parfaite, que l'amour universel fût en nous le commencement du bonheur même ; mais Kant rejette tout rapport analytique entre les deux termes. C'est seulement, selon lui, par une synthèse qu'on peut les unir. Or nous ne voyons aucun moyen d'opérer cette synthèse, ni dans la raison pure qui ignore le bonheur, ni dans l'expérience qui ignore les lois de la raison.

C'est alors que Kant, pour introduire dans le devoir, selon son expression, « des promesses et des menaces », fait appel à un de ses postulats les moins philosophiques, le *Deus ex machina*. S'il semblait, par sa critique de la Raison pure, avoir chassé le dieu du sanctuaire, il avait eu soin cependant de conserver le sanctuaire même dans le ciel intelligible, pour y replacer, après une sorte de sacre moral, le « dieu rémunérateur et vengeur ». Mais cet expédient, trop voisin de l'artifice, ne peut rompre le dilemme dans lequel Kant était enfermé tout à l'heure. Ou le bonheur, en dernière analyse, est nécessaire à la fin vraiment absolue, et alors pourquoi me défendez-vous d'en faire une partie du but de ma volonté? Ou la moralité à elle seule est suffisante, et alors comment croyez-vous nécessaire d'y ajouter, par votre volonté ou par la volonté divine, ce que vous me défendez d'y ajouter moi-même dans ma volonté? Si la « bonne volonté » éternelle n'est point une volonté du bonheur, mais une volonté *pure* ou une raison *pure*, elle ne peut vouloir en nous et nous commander que volonté pure ou raison pure, sans bonheur. Si au contraire la bonne volonté

est en définitive une volonté de bonheur, le *devoir pour le devoir* n'offre plus de sens.

La solution de continuité qui existe ici, chez Kant, entre l'idée de moralité et celle de bonheur, entre la volonté et sa fin est au fond la même qui existe dans toute sa philosophie entre l'intelligible et le sensible, entre l'homme-noumène et l'homme-phénomène, entre le rationnel et le réel, entre la liberté et la nécessité, entre l'autonomie et l'hétéronomie, entre l'absolu et le relatif, entre le moral et le naturel.

En résumé, le but poursuivi par Kant était le plus beau que pût se proposer un philosophe : fonder une morale vraiment *immanente* et vraiment *autonome*. Il s'en est approché plus que tout autre, mais il ne semble pas encore l'avoir atteint complètement.

1° En conservant expressément l'idée de *loi* morale, de loi *formelle*, d'*impératif catégorique*, de *devoir*, il conserve la morale transcendante et hétéronome de l'ancienne métaphysique spiritualiste, qui aboutissait à l'autocratie de l'absolu et à ce qu'on pourrait appeler, d'un terme emprunté à Kant lui-même, le fanatisme moral. Kant, au moment où il semblait devoir fonder une sorte de libéralisme dans la science des mœurs, demeure *autoritaire*. C'est là, à notre avis, le premier défaut de sa morale.

2° Ce défaut en entraîne un autre : le maintien de l'esprit *théologique* en morale. En effet, une loi proprement dite, une loi qui *ordonne*, ne peut être qu'un ordre divin. Aussi, dès le début, Kant appuie secrètement sa morale sur l'idée d'un Dieu, quoiqu'il ait lui-même démontré l'incertitude de l'idéal théologique. Il en conserve la *forme*, sinon le *fond*. Même quand il fait la critique de la *raison pure*, il a déjà en vue la *raison pratique* : son but, avoué dans la Préface, est de réserver à la morale un monde où elle puisse pénétrer « par la foi », sinon par la science ; pour cela, il a soin de poser d'abord ce monde comme *possible* spéculativement, afin de nous obliger ensuite à l'affirmer pratiquement, à le *postuler* comme *réel*. Mais ces postulats de Kant sont eux-mêmes une série d'hypothèses empruntées aux catégories et à la métaphysique, qu'on semblait avoir écartée, et qui ne peuvent se soutenir que par des arguments métaphysiques ou par des inductions psychologiques et cosmologiques. Il est facile d'y reconnaître le vieux fonds de la théologie et de la monadologie. La critique de Kant est donc comme une machine pneumatique avec laquelle on prétendait d'abord avoir fait dans l'esprit le vide métaphy-

sique et religieux ; mais, de même que le physicien, quand il analyse le fluide subtil qui reste sous la cloche, y retrouve toutes les propriétés de l'air raréfié, de même le philosophe, s'il analyse les idées subtiles qui sont le résidu de la critique kantienne, y retrouvera toutes les propriétés de la métaphysique et de la théologie raréfiées. Qu'on pousse l'opération critique jusqu'au bout avec plus de sincérité ou plus de rigueur, elle aboutira à un objet vraiment indéterminé et vide, insaisissable à toutes les catégories de causalité, de substantialité, de pluralité, de *réalité* même ; mais alors la morale devra reconnaître qu'elle prend pour principe limitatif et restrictif un objet indéterminé et inconnaissable. Telle serait la morale des kantiens ; si elle était vraiment conséquente, elle n'aurait rien de théologique.

3° Le troisième caractère de la morale kantienne, qui résulte de ce qu'elle prétend posséder la forme, sinon le fond, du monde inconnaissable, c'est un demi-mysticisme ; car, malgré les dénégations de Kant, on ne peut appeler d'un autre nom une doctrine qui, ayant pour principe essentiel l'affirmation du mystère, prétend le pénétrer par la moralité ou tout au moins en ouvrir tout d'un coup l'accès. Seulement Kant, au lieu de recourir à la sensibilité pour saisir le mystère dans sa matière, à l'exemple des religions positives, fait appel à la raison pour le connaître dans sa forme « apodictiquement certaine » ; — comme si l'on pouvait mieux connaître apodictiquement la forme que le fond de ce qui serait par définition absolument inconnaissable. Ce système est donc un mysticisme *formaliste*, une religion formaliste.

4° Ce formalisme même constitue le quatrième caractère de la morale kantienne. On peut admettre avec Kant que le fond absolu des choses, s'il y en a un, nous est inconnu ; mais, au lieu d'en conclure qu'il faut faire appel à l'expérience pour remplacer une science absolue qui nous échappe, puis présenter nos idées sur l'univers et sur l'homme comme une conjecture, enfin déduire la morale des *faits* positifs et des *conjectures* les plus probables, suspendues à l'idée purement limitative de l'inconnaissable, Kant persiste à faire du devoir un impératif catégorique, un ordre absolu, une loi despotique émanée d'un Sinaï intelligible. Ayant éliminé toute idée de fin objective, de bonheur, de perfection, de nature humaine, tout élément de psychologie ou de cosmologie, il ne peut plus invoquer qu'une *forme*, la forme de « légalité *à priori* », le devoir pour le devoir, ou, en un seul mot qui revient au même, le devoir. Cette doctrine, nous l'avons vu, est logique et même

la seule logique ; mais le formalisme pur n'en est pas moins difficile à admettre quand on ne veut pas obéir pour obéir, se prosterner pour se prosterner, devant une loi dont on ignore l'origine, le vrai contenu, le but et la valeur intrinsèque.

5° Un autre défaut qui dérive des précédents, c'est l'absence d'un *lien* moral déterminable entre le monde inconnaissable et le monde sensible. Kant ne nous semble pas avoir répondu d'une manière satisfaisante à ces deux questions qu'il s'était posées relativement aux rapports des deux mondes : « Le devoir est-il possible et réel? Le devoir est-il déterminable avec certitude ? » D'abord, nous l'avons vu, il n'a pu faire sortir de l'état problématique la vraie condition de la *possibilité* et de la *réalité* du devoir, c'est-à-dire la liberté *pratique*, dont nous aurions besoin dans le monde réel pour y avoir des obligations réelles et une responsabilité réelle. Après nous avoir dit, on s'en souvient, « que toute adhésion de l'esprit, si elle ne manque pas entièrement de fondement, doit être fondée d'abord sur une chose de fait », puis, que « toutes les choses de fait se rattachent ou bien au concept de la *nature*, ou bien au concept de la *liberté* (1) », il ne parvient nullement à établir la liberté comme chose de fait, quoiqu'il lui donne ce nom, et il se contente d'invoquer le *devoir*, qui présuppose lui-même la liberté. La liberté insondable et inconnaissable, que nous avons appelée plus proprement la nécessitation primitive ou la prédestination, demeure à jamais cachée et inutile dans la sphère des noumènes. Il y aurait un *devoir* réel en ce bas monde si nous y étions libres; nous serions réellement *libres* en ce monde s'il y avait un devoir : la pensée de Kant se meut dans ce cercle sans pouvoir le franchir, sans montrer comment la « raison pure » devient « raison pratique », comment la liberté et la moralité deviennent des *choses de fait* différentes des faits de la nature; comment cette moralité et cette liberté supra-naturelles, qui ne sont que des noumènes, peuvent descendre de leur Olympe et faire leur apparition, divinités enveloppées d'un nuage, dans la mêlée des phénomènes. — De plus, en admettant que nous ayons des devoirs, comment les déterminer, même *typiquement*, c'est-à-dire formellement et symboliquement? Comment savoir si les noumènes auxquels nous devons nous conformer sont des divinités bonnes ou mauvaises, puisque ces divinités se réduisent toujours pour nous à des puissances nues, volonté sans contenu, raison sans objet, forme sans ma-

1. *Critique du jugement*, t. II, 213, (tr. Barni).

tière, dont nous ignorons, à vrai dire, l'essence bienfaisante ou malfaisante? Aussi Kant n'ose tout d'abord appeler ces puissances le *bien :* elles ne sont pour nous que la *loi;* c'est plutôt un Jupiter ou un Jéhovah aux décrets absolus qu'un Bouddha ou un Jésus voulant le bonheur de l'humanité. C'est seulement ensuite, après avoir posé la loi, que Kant se dit : « Puisque la loi commande, ce qu'elle commande doit être bon ; » mais, sans parler du *malin génie* imaginé par Descartes, on peut se demander avec les pessimistes si la *loi* n'est pas une ruse de la nature ou de la volonté universelle, qui, en soi, serait mauvaise ou neutre. Quand nous nous jetons tête baissée dans le gouffre à la voix du *devoir*, nous ne pouvons savoir si c'est la moralité éternelle ou l'indifférence éternelle que nous trouverons au fond. Mystère absolu dans le ciel et formalisme absolu sur la terre, sans autre lien pratique entre les deux mondes qu'un symbolisme des actions dont la valeur demeure un problème, voilà en son ensemble la morale des kantiens ; c'est peut-être la vraie, mais il eût fallu mieux reconnaître son caractère problématique.

6° Les diverses imperfections du kantisme nous semblent tenir à un défaut fondamental que nous avons souvent signalé dans le cours de ces études : c'est le *dogmatisme* moral, en d'autres termes la prétention d'affirmer la moralité et le devoir comme certains, lorsqu'on attribue un caractère d'incertitude et d'indétermination essentielle à tout ce qui se passe dans le noumène inconnaissable, ainsi qu'aux relations objectives du noumène avec le phénomène. Oui, le fond des choses, qui nous échappe, est *peut-être* moral, malgré toutes les apparences contraires, ou du moins il n'est peut-être pas absolument incompatible avec la réalisation d'un monde moral, d'un monde meilleur et plus heureux que le monde actuel : nous pouvons donc à nos risques et périls essayer la réalisation progressive de ce monde meilleur. — Mais ne dites pas : — Le devoir existe *certainement*, il est même la seule chose *certaine*, il est un impératif *catégorique* et *absolu*, apodictiquement certain, un « axiome » qui a la vertu de communiquer sa certitude à tout un paradis supra-sensible dont l'intelligence ne peut saisir ni la nature ni l'existence.

Le scepticisme de Kant n'a pas été assez profond ni assez complet, par cela même assez fécond pour la morale. Nous avons vu sa *Critique de la raison pratique*, qui semblait d'abord devoir être aussi audacieuse que celle de la *raison pure*, s'arrêter à moitié chemin sans oser porter la main au tabernacle de la *loi*. Kant s'est contenté d'une analyse trop

abstraite de la moralité, non d'une critique psychologique, physiologique, historique et métaphysique. Il ne s'est pas demandé si une morale entièrement problématique et hypothétique, sans impératif catégorique, ne serait pas la seule morale vraiment « autonome » et « immanente ». Logiquement amené par ses principes à reconnaître qu'aucun devoir n'est absolu dans ce monde de phénomènes, et que d'autre part le noumène est absolument inconnaissable, il veut cependant encore que le devoir soit en lui-même absolu, et il en place pour cela l'objet parmi les mystères des noumènes ; obligé de reconnaître partout des postulats en morale, il ne veut pas que la loi morale elle-même soit un postulat et une hypothèse métaphysique, c'est-à-dire une hypothèse en action sur ce que l'idéal doit être et sur ce que la réalité semble pouvoir être. Son criticisme demeure incomplet et comme inachevé. De là en définitive, dans la doctrine kantienne, une secrète contradiction entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique, qui aboutit à la division de la philosophie avec elle-même. Les disciples de Kant ont eu beau faire, ils n'ont pu résoudre entièrement cette antinomie des deux ordres, dont on a le sentiment vague en passant d'une *critique* à l'autre. On s'aperçoit que Kant, après avoir été trop sévère pour la spéculation métaphysique, se remet lui-même à spéculer, sans vouloir le reconnaître. Le moyen de rétablir l'harmonie entre la métaphysique et la morale ne paraît donc pas encore trouvé. Kant et ses disciples ont fourni pour cette œuvre ardue, *opus magnum*, les matériaux les plus précieux et les plus dignes de subsister ; mais ces matériaux de l'idéalisme auraient besoin, semble-t-il, comme ceux du naturalisme, d'être disposés sur un plan nouveau, pour que la morale redevînt ce qu'elle doit être : l'harmonie de l'action et du sentiment avec la pensée, par cela même avec la nature. Alors, sans doute, ce qu'il y a de plus pur et de plus élevé dans la doctrine de Kant se retrouverait : ce serait peut-être seulement un point, mais situé au plus haut de la morale et dominant tout le reste : ce serait un sommet. Au-dessous, les doctrines évolutionnistes et sociologiques fourniraient la base empirique et tous les degrés intermédiaires de la science morale. Mais Kant n'eût-il fait que montrer le sommet, il aurait encore la meilleure part.

LIVRE CINQUIÈME

LA MORALE PESSIMISTE EN ALLEMAGNE

En Allemagne comme en Angleterre, l'idée de l'universelle évolution a envahi et transformé la morale ; mais l'école darwinienne, en faveur surtout auprès des savants, n'y a point produit de systèmes assez originaux en morale pour mériter un examen spécial. Nous ne trouvons pas non plus d'éléments à la fois très nouveaux et importants dans la morale naturaliste de Dühring, adversaire inattendu du darwinisme, ni même dans celle de Czolbe, qui s'est inspiré surtout de Feuerbach. Quant au néo-kantien Lange, le large et pénétrant historien du matérialisme, il n'a donné que des vues très générales et encore vagues sur l'idéal moral et religieux, qui se confond pour lui avec l'idéal poétique. L'école spiritualiste d'Ulrici et d'Hermann Fichte s'en est tenue à la morale traditionnelle et à une religiosité mystique, qui va jusqu'à la croyance au spiritisme. L'école de Schopenhauer, qui a conservé un grand nombre de partisans parmi les philosophes et produit en morale des théories vraiment curieuses, nous semble mériter un examen particulier. La morale toute métaphysique de cette école, par son ascétisme et ses conclusions pessimistes, contraste étrangement avec l'utilitarisme et l'optimisme où nous avons vu se plaire le génie britannique. Les Anglais, conformément au précepte antique, veulent *suivre* la nature ; les métaphysiciens allemands de notre époque, du moins ceux qui relèvent de Schopenhauer, ne veulent rien moins qu'*anéantir* la nature. Schopenhauer avait déjà posé les principes de cette doctrine dans son mémoire sur *le Fon-*

dement de la morale et dans son traité du *Libre arbitre,* qui ne sont d'ailleurs que des ouvrages de second ou de troisième ordre. C'est du kantisme altéré et en quelque sorte fantastique. Hartmann a développé, en les modifiant, les théories du maître dans sa *Phénoménologie de la conscience morale*, ouvrage encore bien inférieur à ceux de Schopenhauer, mais que leur auteur n'en appelle pas moins, avec la confiance habituelle aux novateurs allemands : *Prolégomènes à toute morale future.* Il importe de savoir jusqu'à quel point est justifiée la prétention que l'école de Schopenhauer exprime relativement à l'avenir de la morale. Nous étudierons donc successivement les deux principaux représentants du pessimisme en Allemagne et nous rechercherons comment ils ont conçu les bases essentielles de la moralité : la liberté humaine, le devoir, le bien en soi, la destinée de l'homme et du monde. Schopenhauer nous dit que l'univers est un hiéroglyphe à déchiffrer et que le sens véritable se reconnaît à l'ordre que ce sens introduit dans la pensée ; sans insister sur la cosmologie du pessimisme, qui a été déjà plusieurs fois étudiée, nous chercherons si la morale pessimiste nous donne vraiment la clef du symbole universel ou, plus modestement, le sens de la vie humaine.

CHAPITRE PREMIER

MORALE DE SCHOPENHAUER. LA VOLONTÉ.

Rappelons d'abord que, pour Schopenhauer, la morale est essentiellement identique à la métaphysique. Si la physique existait seule, si les phénomènes qu'elle étudie étaient l'ordre unique et absolu des réalités, sans rien au-dessus, il n'y aurait plus lieu de dépasser le monde physique ni par la pensée, ni par le sentiment d'une existence supérieure ; il n'y aurait donc plus ni pensée morale, ni sentiment moral, ni par conséquent action morale. On soutient à tort, dit Schopenhauer, que la moralité est inséparable de la doctrine théiste ou de la croyance à un Dieu parfait et distinct de l'univers ; mais ce qui est vrai, c'est que « le *credo* nécessaire de tous les justes et des bons est celui-ci : Je crois en une métaphysique. En d'autres termes : — Je crois que le monde où je me meus est un monde d'apparences, et que la moralité est la négation pratique de la réalité d'un tel monde (1). »

Pour connaître « ce qu'est vraiment le monde » et pour exprimer cette connaissance dans ses sentiments et dans ses actions, il faut dépasser les apparences et atteindre la réalité. Or, d'où viennent les apparences que m'offre l'univers ? On connaît la réponse de Schopenhauer : elles naissent de la constitution de mon intelligence, qui tient elle-même à la constitution de mon cerveau. Supprimez toutes les têtes pensantes, avec leurs organes, aussitôt le soleil s'éteint, la mer se tait, la fleur se décolore, le monde visible s'évanouit. Les lois mêmes du monde, à en croire Schopenhauer, disparaissent aussi avec

1. Au reste, cette métaphysique sur laquelle la morale repose doit rester une *cosmologie* et ne jamais devenir une *théologie*. Elle nous apprend à connaître l'essence du monde et nous élève ainsi au-dessus des phénomènes ; elle ne se demande ni d'*où* vient le monde ni *où* il va, ni *pourquoi* il est, mais simplement *ce qu'il est*. (*Die Welt als Wille*, t. Ier, p. 53 ; t. II, p. 760.)

l'intelligence, dont elles ne sont au fond que les lois. On voit que Schopenhauer considère l'intelligence comme une faculté tout extérieure, qui n'est que la surface des choses et notre surface à nous-mêmes. Aussi le caractère essentiel de toute sa philosophie, et en particulier de sa morale, c'est d'être une révolte contre l'intelligence au profit de ce qui, selon lui, nous est plus intérieur.

Mais, dès le début, une objection se présente : comment connaître et déterminer ce principe intime qui sera vraiment en nous le *moral*, non plus l'intellectuel ? Schopenhauer est convenu que la pensée ne peut sortir de soi ni de ses nécessités propres ; comment donc pourrait-elle déterminer ce qui, de sa nature, échappe à la détermination intellectuelle ? Une telle prétention reviendrait à connaître l'inconnaissable. « L'intelligence, qui voit tout du dehors, dit Schopenhauer lui-même, ressemble à un homme qui tourne autour d'un château, cherchant vainement une entrée, et qui, en attendant, esquisse la façade. » Pour échapper à cette difficulté, Schopenhauer suppose que nous avons en nous une faculté autre que l'intelligence, qui saisit immédiatement l'essence universelle en se saisissant elle-même : c'est la volonté, qui constitue par cela même le moral de l'homme. L'intelligence, dit-il conformément à l'esprit de Kant, « étant soumise aux formes du temps, de l'espace et de la causalité, ne peut nous donner par là même la chose en soi ; celle-ci doit donc être cherchée non dans une *connaissance*, mais dans un *acte ;* il y a une voie intérieure qui, semblable à un souterrain, nous introduit d'un seul coup, comme par trahison, dans la forteresse (1). » — Mais à peine Schopenhauer a-t-il cru apercevoir cette voie, qu'il se retrouve en face d'une difficulté nouvelle. La volonté, qu'elle soit ou non le fondamental en nous et hors de nous, ne peut être saisie que par la conscience. « La chose en soi, avoue Schopenhauer, ne peut être donnée que dans la conscience, puisqu'il faut qu'elle devienne conscience d'elle-même. » Par malheur, tout acte de conscience qui se rend compte de soi est un acte intellectuel. Les objections que Schopenhauer adressait tout à l'heure à l'intelligence en général, on peut donc les adresser aussi bien à toute conscience, et c'est d'ailleurs ce qu'il fait lui-même. « La conscience, dit-il, se produit sous la forme invariable du temps, de la succession. » On est donc fondé à se demander si la réalité, pour arriver à prendre conscience de soi et à se voir, n'est pas

1. Voyez *die Welt*, t. II, XVIII et XXV.

obligée de se déformer, de se réfracter dans un organisme qui l'altère. Or, s'il en est ainsi, la conscience que j'ai ou crois avoir de ma volonté n'a pas plus le privilège de l'objectivité que tout le reste. C'est ce que Schopenhauer semble oublier. Pour dégager cette conscience, il est obligé d'en supprimer tout l'intellectuel, comme trompeur et illusoire. Mais, si vous éliminez ainsi de l'activité intérieure et morale tout élément de détermination intellectuelle et de conscience, il est évident que vous aurez fait la nuit pour l'intelligence et, de ce qui restera dans cette nuit, vous ne pourrez plus rien dire, pas même s'il reste réellement quelque chose, encore moins si cette chose est le *moral* ou, plus simplement, le volontaire. De quel droit Schopenhauer appelle-t-il donc la chose en soi une *volonté ?* Ce mot n'a plus de sens, car il désigne, selon lui, une volonté inconsciente, sans motifs, une volonté aveugle, inintelligente et inintelligible, qui ne peut même pas avoir de but ni de fin, qui n'est ni désir, ni tendance déterminée, ni force proprement dite. Aussi Schopenhauer, après avoir dit et redit que tout s'explique par la volonté, est obligé d'avouer que la volonté même n'est qu'un mot. « Pour conclure, dit-il, l'essence universelle et fondamentale de tous les phénomènes, nous l'avons appelée *volonté*, d'après la manifestation dans laquelle elle se fait connaître sous la forme la moins voilée ; mais *par ce mot nous n'entendons rien autre chose qu'un X inconnu* (1). » Dès lors, appelez-la X et non pas volonté ; car un X véritable exclut toute détermination, et vous ne pouvez même pas savoir si ce que vous saisissez en vous comme volonté est la « manifestation la plus immédiate » de X, car vous ne savez pas comment X se manifeste, ni s'il se manifeste. De plus, pourquoi ses manifestations les plus immédiates seraient-elles celles qui sont en dehors de toute intelligence et de toute intelligibilité, c'est-à-dire au fond celles qui ne se manifestent pas ? — On ne saurait accepter ce mépris de l'intelligence pour elle-même : si l'intelligence croit embrasser mieux la réalité fondamentale quand elle s'est volontairement crevé les yeux, elle se trompe, car personne plus que les aveugles n'est exposé à prendre le faux pour le vrai. Schopenhauer, dans sa métaphysique et dans sa morale, imite les théologiens et leurs déclamations contre la raison : on peut lui appliquer le mot de Diderot : — L'homme n'a qu'une petite lumière, la raison ; il la souffle et prétend ensuite mieux se conduire !

1. Voyez *die Welt*, t. II, XVIII et XXV.

Concluons que le premier principe de la morale, chez Schopenhauer, est un mystère inintelligible et arbitraire : opposer le moral à l'intellectuel, la volonté à la pensée, c'est en définitive placer le moral dans ce qui est proprement le matériel, le résultat de l'organisme et de ses tendances aveugles ; c'est aussi placer la volonté là où réellement nous ne voulons pas encore et où c'est la nature qui veut pour nous.

Supposons cependant qu'il existe une volonté absolue et inconsciente au fond des choses, et que, contrairement à la définition même de cette volonté indéterminable, nous puissions déterminer quelques-uns de ses attributs. Quels sont ceux dont Schopenhauer et ses disciples lui feront don, afin de pouvoir fonder sur ce principe une morale ? — L'attribut essentiel de la volonté, selon Schopenhauer, c'est la liberté. Il faut en effet, pour rendre possible la morale pessimiste, que la volonté soit libre de deux manières : premièrement dans l'acte initial par lequel elle a voulu vivre et s'incarner au sein du monde sensible ; secondement dans l'acte suprême par lequel elle renonce à vivre et s'anéantit. Le premier de ces actes, le « vouloir-vivre » est au fond le péché radical et l'immoralité même, selon le pessimisme ; il faut donc bien qu'il soit libre pour être blâmable. Le second est la moralité même ; il faut donc aussi qu'il soit libre pour être louable. Telle est en effet la doctrine que Schopenhauer semble soutenir. Quant aux preuves de cette doctrine, elles se réduisent à une hypothèse empruntée à Kant, celle de la « liberté intelligible » coexistant avec la « nécessité sensible. » Seulement, Kant présentait cette liberté comme simplement possible et il ne lui attribuait de certitude qu'au point de vue moral : — Une liberté inaccessible à l'intelligence, disait-il, *peut* exister en dehors du monde sensible et de l'expérience intime : voilà le premier point; et il *faut* qu'elle existe pour que le devoir soit réel : voilà le second point. — Supprimez le devoir, il n'y a plus aucune raison d'affirmer une telle liberté, qui n'est qu'une conception *négative* et *invérifiable*. Or Schopenhauer, comme nous le verrons tout à l'heure, supprime précisément le devoir. Sur quoi peut-il donc s'appuyer pour admettre une liberté intelligible ou plutôt supra-intelligible, qu'il emprunte à Kant sans y mêler le moindre élément d'originalité ? D'une part, il n'a point assez de railleries pour l'idée kantienne du devoir ; d'autre part, il n'a point assez d'admiration pour la théorie kantienne de la liberté, laquelle précisément n'a de valeur et même de sens que par l'idée du devoir. Toute la morale de Schopenhauer roule sur cette

contradiction, et c'est le second reproche qu'on peut lui adresser.

Voyons maintenant en quoi consiste cette prétendue liberté. D'abord, il est bien entendu qu'il ne faut pas la chercher dans le monde des phénomènes, ni même dans nos actions. Les actes de l'homme sont soumis comme tout le reste à un déterminisme inflexible : ils découlent de son caractère comme une série de conséquences découle d'une formule génératrice. Une fois donné, le caractère produit et déroule nécessairement tous ses effets dans le temps. Nos actions, notre histoire intérieure, notre conduite extérieure, sont comme un cadran visible sur lequel l'aiguille tourne en vertu de lois nécessaires : le ressort caché est le caractère propre de l'individu. Ce qui est libre, à en croire Schopenhauer, c'est ce ressort, situé en dehors du temps et de l'espace, dans l'éternité. « Les opérations dérivent de la nature même de l'être : *operari sequitur esse*, » disaient les scolastiques. Schopenhauer le répète après eux : « La conduite d'un homme, son *operari*, est déterminée extérieurement par les motifs, intérieurement par son caractère, et cela d'une façon nécessaire : chacun de ses actes est donc un événement nécessaire ; mais c'est dans son être, dans son *esse*, que se retrouve la liberté. Il pourrait *être* autre ; et tout ce en quoi il est coupable ou méritant, c'est d'être ce qu'il est... Dans la réalité des choses, chaque homme le sait bien, l'acte contraire à celui qu'il a fait était possible, et il aurait eu lieu, *si seulement lui, il avait été autre* qu'il n'est (1). »

A cette théorie, qui n'est que la prédestination des théologiens, on peut faire des objections nombreuses. Schopenhauer prétend avec Kant que nous avons été libres dans l'éternité d'être ou de ne pas être, de choisir un caractère bon ou un caractère méchant, courage ou lâche, etc., — caractère qui, une fois choisi par notre liberté, nous suit partout dans le monde sensible. Mais il confesse d'autre part que nous ne pouvons connaître *a priori* le caractère choisi par nous ; nous ne savons pas *a priori* si nous avons pris une âme de loup ou une âme de mouton, un cœur de tigre ou un cœur de gazelle. « Nous n'apprenons, dit-il, à nous connaître, nous-mêmes et les autres, que *par expérience ;* nous n'avons pas de notre caractère une notion *a priori*. Au contraire, nous commençons par nous en faire une très haute idée (2), » nous nous présumons bons, nous croyons être des anges, jusqu'à ce que l'expérience, en nous montrant les

1. *Fondement de la morale*, p. 84.
2. P. 166.

conséquences fatales de notre caractère, nous force à dire : Je suis un démon. — Fort bien, peut-on répondre, mais pour qu'un choix soit vraiment libre, il faut qu'on ait conscience *a priori* et du pouvoir de choisir et des raisons de choisir ; si j'ai pris sans le savoir une nature de bête brute au lieu d'une nature d'homme, et si le naturel choisi par moi ne révèle ses défauts qu'à l'essai, je me suis trompé involontairement, non librement. La prétendue liberté de Schopenhauer est donc le contraire de la liberté vraie. Par cela même, elle ne fonde pas la responsabilité qu'il veut fonder. Voilà une troisième objection, non moins grave que les précédentes.

A dire vrai, dans la sphère de l'inconnaissable, moralité et responsabilité n'ont pas plus de sens que liberté. Revenons donc à la sphère de l'expérience et voyons si la moralité y sera mieux établie. Il ne le semble pas. Schopenhauer, en effet, tirant les conséquences de la théorie kantienne, admet que le caractère est non seulement inné, mais absolument immuable. S'il y avait pour moi possibilité de changer mon caractère, par exemple de devenir agneau après avoir été loup, il faudrait que, par le même acte éternel, j'eusse choisi à la fois d'être loup et agneau, ce qui serait contradictoire. La morale n'est donc plus, pour Schopenhauer, une science pratique, qui nous donnerait les moyens de nous améliorer et, au besoin, de nous « convertir ; » c'est seulement une science théorique, qui se borne à décrire, à expliquer, à classer les différents caractères humains, comme la zoologie décrit et classe les types d'animaux. « La morale, — se demande à lui-même Schopenhauer, — cette science qui *met au jour* les ressorts de toute vie morale, ne pourra-t-elle aussi les faire *jouer ?* Ne peut-elle, d'un homme au cœur dur, faire un homme miséricordieux, et du même coup juste et charitable ? Certes non : les différences de caractères sont innées et immuables. Le méchant tient sa méchanceté de naissance, comme le serpent ses crochets et ses poches de venin : ils peuvent aussi peu l'un que l'autre s'en débarrasser. *Velle non discitur.* » Apprendre, c'est affaire d'intelligence ; or la volonté est antérieure à l'intelligence ; donc on ne peut apprendre ni à bien vouloir ni à mal vouloir : celui qui est né bon restera bon, celui qui est né méchant restera méchant. — Une telle morale est-elle bien utile et n'est-ce pas plutôt une science purement métaphysique ou physique qu'une véritable morale ? Il est facile d'y reconnaître la prédestination la plus absolue des théologiens, qui de toute éternité appelle les uns au salut et les autres, quoi qu'ils fassent, à la damnation. Préceptes moraux, éducation morale,

tout cela est chimérique. Dès lors, la « liberté intelligible, » séparée des seules idées qui pouvaient en motiver l'admission, devient la plus gratuite, la plus contradictoire, la plus inintelligible des hypothèses : c'est un faux nom donné au fatalisme absolu des théologiens.

En somme, la théorie de la liberté dans Schopenhauer est la négation de toute morale, non seulement pour la vie intemporelle, ce qui importerait moins, mais encore pour la vie actuelle. Schopenhauer, comme tous les théologiens (car c'est un théologien inconscient), a confondu le déterminisme scientifique avec ce qu'on pourrait appeler le prédéterminisme théologique. Le déterminisme scientifique n'exclut point la possibilité de modifier son caractère ; il en fournit au contraire les moyens. Nous avons nous-même montré ailleurs comment les idées morales, les types d'une perfection supérieure se réalisent en se concevant, deviennent une force de progrès et d'amélioration pour l'individu (1). Schopenhauer, au contraire, enlève toute efficacité et toute force aux idées, ce qui est en opposition avec l'expérience. Sous prétexte de nous rendre libres dans la région de l'éternité, il nous soumet à un prédéterminisme absolu dans la région du temps. Tel est le sort de toute doctrine qui conçoit la liberté sous la forme de la prédestination et de la grâce : elle ne la pose que pour la détruire.

Hartmann, dans la théorie de la liberté, est en progrès logique sur son maître. Il rejette l'existence d'une liberté intemporelle pour l'homme ; il admet que nous sommes déterminés dans le monde des réalités comme dans le monde des apparences ; mais il ne montre point comment le déterminisme arrive à se modifier lui-même et à se rapprocher de la liberté par la force efficace des idées. La domination de la raison dans l'homme, qui est selon lui notre liberté même, n'est aussi selon lui qu'une forme supérieure de servitude : « Toutes les formes de la liberté intérieure ne consistent, dit-il, qu'à transporter la domination d'une partie de l'âme à l'autre ; la liberté n'est jamais que partielle : l'affranchissement d'une contrainte est acheté par l'asservissement à une autre contrainte (2). » Malgré cette théorie encore trop fataliste, Hartmann laisse cependant un dernier refuge dans son système à la liberté supra-intelligible : il la place dans l'acte par lequel « l'Un-tout » (et non l'individu) se donne à lui-même l'existence. La volonté absolue veut exister et produit par là l'univers. Cet acte, étant

1. Voyez la *Liberté et le Déterminisme*, 2e partie, l'*Idée moderne du droit*, IV, et la *Science sociale*, conclusion.
2. *Phénoménologie*, p. 447.

indépendant de l'intelligence ou de la raison avec ses lois déterminantes, est absolument libre ; mais aussi il est absolument illogique et fortuit ; de plus, comme l'univers est mauvais, c'est un acte de « bêtise absolue. » Telle est l'étrange liberté que M. de Hartmann attribue à son dieu. Il est douteux que sur de semblables conceptions puisse se fonder une vraie morale. Voyons cependant comment les pessimistes essaieront de mener à bonne fin leur entreprise, et comment ils parviendront à déterminer d'abord la forme, puis le fond de la moralité. Nous passerons ainsi avec eux de la théorie de la liberté à la théorie du bien moral.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE DEVOIR.

Selon Kant, on le sait, la forme essentielle de la moralité et du bien était une loi impérative, un commandement catégorique de la raison. Nous avons vu que Schopenhauer, au contraire, nie tout devoir. « D'après ce qui précède, dit-il formellement, on ne s'attendra pas à trouver dans mon traité d'éthique soit des préceptes, soit une théorie des devoirs, soit un principe universel de morale qui serait comme le réceptacle général d'où sortent toutes les vertus. Nous ne parlerons non plus ni de *devoir inconditionnel*, ni d'une *loi de la liberté*, car l'un et l'autre renferment une contradiction. Nous ne parlerons en aucune façon de *devoir :* cela est bon pour les enfants et les peuples dans leur enfance, mais non pour ceux qui se sont approprié la culture qu'on possède à l'âge de la majorité (1). » Schopenhauer rejette donc absolument toute idée de règle *impérative*, qui supposerait la possibilité de changer le caractère, de rendre bon celui qui est méchant. Mettre en avant de telles règles, c'est comme si on ordonnait « au chat de ne pas aimer à manger les souris. » Le politique seul fait des lois, c'est-à-dire établit des moyens de défense ; mais le moraliste n'établit aucune loi qui commande, il constate ce qui est et l'apprécie, voilà tout. Aussi Schopenhauer fait-il une critique acharnée de l'*impératif catégorique*, où il voit, non sans quelque raison, un reste du Décalogue. Il n'est pas d'objection (même fausse) ni de raillerie qu'il épargne à Kant ; on s'aperçoit qu'il est heureux, en réfutant autrui, de mettre en relief sa propre doctrine, trop négligée du public : il ressemble à ces nihilistes russes qui, ne pouvant trouver de murs où placarder leurs proclamations, les affichaient sur le dos de leurs adversaires.

Hartmann, au contraire, ne traite pas avec ce mépris

1. *Die Welt als Wille,* t. I, p. 53.

l'idée de l'obligation, de l'impératif, de la loi rationnelle imposée à la volonté. Tandis que Schopenhauer nie tout devoir et conserve cependant la liberté kantienne, Hartmann, lui, nie toute liberté et conserve cependant l'idée du devoir, au moins comme une forme pratiquement nécessaire de la moralité. Cette différence importante entre le maître et le disciple dans l'ordre moral tient, selon nous, à la différence même de leur métaphysique. Pour Schopenhauer, nous l'avons vu, le fond de toute chose, la réalité essentielle, l'être du monde, c'est la volonté seule, la volonté sans l'intelligence, la volonté sans l'idée. Ce principe que Hegel plaçait à l'origine des choses et auquel il réduisait tout le reste, l'idée, n'est plus pour Schopenhauer qu'un produit accidentel du cerveau. Hegel disait que tout ce qui est réel est rationnel, intelligible, logique, réductible à l'idée ; Schopenhauer nous dit au contraire que « l'essence des choses est inaccessible à l'intelligence, et non seulement à la nôtre, mais très probablement à l'intelligence en général ; elle est à la fois inintelligible et inintelligente, et l'intelligence n'en est qu'une forme, un appendice, un accident. » Hartmann trouve insoutenable que la raison soit ainsi exclue du principe suprême et que, « dans le monde entier, on ne rencontre pas plus de raison que n'a bien voulu y en mettre le cerveau, ce produit tout à fait accidentel. Qui pourrait bien sortir d'un principe absolument inintelligent, dénué de tout sens et aveugle, sinon un monde inintelligent et absurde (1) ? » Le monde, au contraire, est soumis à la plus inflexible logique, à la logique de l'idée. Il faut donc, selon Hartmann, réconcilier Schopenhauer et Hegel en donnant au principe suprême le double attribut de la volonté infinie et de la raison absolue. Dès lors, au lieu de dire avec Schopenhauer que la volonté universelle est à la fois inconsciente et inintelligente, il faut dire qu'elle est inconsciente et cependant intelligente, qu'elle est volonté et idée tout ensemble. Or cela ne se peut que s'il existe des idées inconscientes, de l'intelligence inconsciente, des fins inconscientes. De là le but que Hartmann se propose dans son principal ouvrage : montrer en toutes choses une volonté dirigée par une raison inconsciente. Ce n'est pas que les deux attributs de l'inconscient doivent être considérés comme séparés dans le principe suprême ; le *monisme*, ou doctrine de l'unité substantielle des choses, exige au contraire que tout

1. *Philosophie de l'inconscient*, t. II, p. 514, de la traduction Nolen.
2. *Philosophie de l'inconscient*, t. II, p. 559.

soit ramené à l'unité. « La volonté n'est donc pas un aveugle portant sur son dos l'idée paralytique qui lui indique le chemin ; l'inconscient est comme l'individu complet et sain, mais qui ne peut voir avec les jambes ni marcher avec les yeux (2). » Malgré cette unité fondamentale, il existe au sein de l'inconscient, selon Hartmann, une opposition éternelle entre la volonté et l'idée, et c'est cette opposition, cette division qui produit le monde. Déjà Schelling avait dit, non sans profondeur : « Il n'y aurait pas de processus, si quelque chose n'existait pas qui ne doit pas exister, ou du moins n'existait pas sous une forme qu'il ne devrait pas avoir. » Ce qui ne devrait pas exister, selon Hartmann comme selon Schopenhauer, c'est le « vouloir-vivre ; » le processus du monde a donc pour but d'amener l'idée, d'abord inconsciente de la folie inhérente au vouloir-vivre, à une pleine conscience de cette folie, de manière à déterminer la volonté à ne plus vouloir (1).

Telle est la conciliation de Hegel et de Schopenhauer que nous propose Hartmann dans sa métaphysique de l'inconscient, qui ressemble fort aux mystères théologiques du moyen âge (2). Il était nécessaire de bien comprendre le point de vue propre à Hartmann pour saisir le caractère original de sa morale. Une fois la raison rétablie à côté de la volonté dans le principe suprême de l'évolution universelle, la raison devait aussi reprendre sa place légitime dans la moralité humaine. Pour Schopenhauer, la volonté dans chaque homme est ce qu'elle est et peut être ; il n'y a donc pas à chercher ni à formuler en préceptes ce qu'elle *doit* être. Pour Hartmann, à côté de la volonté il y a la raison, dont le rôle est précisément de reconnaître, comme disait Schelling, « que quelque chose est qui ne devrait pas être », et d'amener par le progrès de la conscience ce qui ne devrait pas être à cesser d'être. Dès lors, la notion de devoir n'est plus aussi absurde et aussi vide pour Hart-

1. *Ibid.*, p. 247.

2. Hartmann a de véritables accès de dévotion envers son dieu inconscient et il admire ses voies comme les théologiens admirent celles de leur providence. Si, par exemple, Schopenhauer a méconnu l'*idée* au profit de la volonté, c'est par un dessein providentiel : « Comment assez admirer et louer la sagesse de l'Inconscient, qui a su associer dans le même homme tant de génie à tant d'étroitesse, pour montrer aux philosophes futurs ce qu'on peut tirer de la volonté comme principe unique, et ce qu'elle ne peut donner! Dans l'intérêt du développement des idées philosophiques, il était aussi nécessaire que ce principe fût affirmé exclusivement qu'il l'était que le principe opposé fût exalté outre mesure par Hegel. » (*Id.*, p. 515.) Inutile d'ajouter que Hartmann se considère lui-même comme un homme providentiel destiné par l'Inconscient à prendre conscience des mystères de l'Inconscient et à les révéler aux hommes.

mann que pour Schopenhauer. Le devoir est la raison s'opposant à la folie du vouloir-vivre et imposant par cela même sa loi à la nature, produit de ce vouloir. « Nous ne connaissons dans l'esprit, dit Hartmann, qu'un facteur auquel il soit particulier de s'attribuer un pouvoir législatif sans condition et de réagir négativement contre ce qui lui résiste : c'est la raison. La raison exige absolument que tout soit raisonnable, et elle se retourne contre tout ce qui est contraire à la raison, soit pour le rendre raisonnable, soit, si cela est impossible, pour lui ravir l'existence (1). » Au jugement porté ainsi par la raison correspond un sentiment particulier, qui est celui de l'obligation morale, et qui se ramène comme tous les sentiments, quoi qu'en dise Kant, à une inclination. « C'est le sentiment seul qui imprime à la représentation d'une action le caractère du devoir (2). » Hartmann ne considère d'ailleurs l'idée et le sentiment du devoir que comme des phénomènes intérieurs, constitutifs de l'état qu'on appelle la moralité ; il réserve la question de savoir si cette idée et ce sentiment ont un objet qui les justifie. Remarquons-le bien, dit-il, nous nous mouvons ici sur le terrain des purs phénomènes de conscience. « Il ne s'agit nullement de prescrire au lecteur ce qu'il doit faire ; il s'agit seulement de constater : 1° que, sans la représentation de cette idée : *tu dois*, il n'y a pas d'obligation, par suite pas de devoir, pas de moralité consciente ; 2° que ce sentiment de l'obligation se rencontre effectivement dans la conscience. La question de savoir si à cette idée : *tu dois*, revient une importance plus que subjective et plus qu'*illusoire* reste en dehors de nos présentes recherches (3). » Du reste de l'ouvrage, qui est loin d'être clair, il semble résulter que le devoir est une demi-illusion et une demi-vérité. A un premier point de vue, c'est une illusion si on veut en faire quelque chose d'absolu et de définitif, car « l'absolu n'a pas de devoir. » En effet, le devoir n'est que la conformité à la raison, et la raison a pour objet la finalité, principalement la fin absolue. Or, pour l'être absolu et universel, la poursuite de la fin est simplement *naturelle ;* pour l'homme seul elle devient *morale*, parce que l'homme a une double nature : « il est à la fois l'être universel et telle forme individuelle de cet être. » La raison exige alors que l'individu soit subordonné à l'universel : de là, à un second point de vue, la vérité du devoir. La moralité n'appartient donc qu'au règne

1. *Phénoménologie*, p. 318.
2. P. 307.
3. P. 318.

des phénomènes et des individus, et comme ce règne doit être détruit, elle travaille à sa propre destruction. Le devoir consiste à amener un état de choses où tout devoir aura disparu ; il est donc, pourrait-on conclure, une vérité relative dans l'ordre des phénomènes et une illusion au regard de l'absolu.

Cette façon d'entendre le devoir ne satisfera sans doute ni les partisans de la moralité absolue ni leurs adversaires : c'est trop pour les seconds, trop peu pour les premiers. A vrai dire, comme Hartmann n'admet point en nous de liberté proprement dite, de réel pouvoir correspondant au devoir, comme d'autre part l'objet final du devoir est, selon lui, la négation du devoir même et l'anéantissement de la moralité avec l'existence, il faut avouer que ce qui reste du devoir ainsi entendu est une simple forme, plus semblable à une illusion provisoirement utile qu'à une réalité, et assez peu différente en définitive de la conception de Schopenhauer. Suivons cependant la moralité dans son développement et dans son progrès vers la fin suprême de l'univers ; nous passerons ainsi de la forme du devoir au fond même qu'elle recouvre.

CHAPITRE TROISIÈME

LA FIN. — LE MONISME ET L'ÉGOISME.

L'idée de la moralité, soit qu'on lui refuse avec Schopenhauer toute forme impérative, soit qu'on lui accorde cette forme avec Hartmann, a besoin d'un fond ou d'un contenu; c'est l'idée de finalité qui le lui fournit : car la moralité consiste, selon la philosophie allemande, à réaliser la fin suprême de l'univers. Il faut donc déterminer avec précision cette fin suprême et les moyens d'y atteindre. La grande question sera de savoir si les principes de Schopenhauer et de Hartmann aboutissent logiquement, comme ils le croient, à une morale de désintéressement et d'ascétisme, ou s'ils n'aboutissent pas plutôt à l'égoïsme et à l'épicurisme qu'ils veulent détruire.

Le premier principe de la morale, selon Schopenhauer et ses disciples, c'est le panthéisme absolu, ou plutôt, comme disent les Allemands contemporains, le *monisme*, qui admet l'absolue unité des êtres. « Quelle est la raison de toute multiplicité, de toute diversité numérique? L'espace et le temps ; par eux seuls elle est possible. Les individus sont une multiplicité de ce genre... Tous les individus de ce monde, coexistants et successifs, si infini qu'en soit le nombre, ne sont pourtant qu'un seul et même être qui, présent en chacun d'eux et partout identique, seul vraiment existant, se manifeste en tous (1). » Il en résulte que l'absolu ou l'universel est à la fois le vrai principe et la vraie fin des individus. Schopenhauer en conclut que la moralité consiste dans la réduction des individus à l'unité, conséquemment dans la négation pratique du moi ou de l'égoïsme, dans le renoncement à la volonté de vivre sous une forme individuelle et sensible. Quelle est, dit-il, la source de toute méchanceté et de tout vice?

1. Schopenhauer, *Fondement de la morale*, p. 185-186

C'est l'attachement de la volonté à la vie sous sa forme individuelle. — « L'affirmation du vouloir-vivre est la racine du monde phénoménal, de la diversité des êtres, de l'individualité, de l'égoïsme, de la haine. L'égoïste, dupe d'une illusion d'optique, prend sa personne pour une réalité durable et le monde des phénomènes pour une existence solide : il sacrifie donc tout à son moi. Le sage, au contraire, reconnaît que son moi n'est rien, que le principe *d'individuation* n'a qu'une valeur trompeuse, que la diversité des êtres a sa racine dans un même être, que, s'il y a diversité dans le vouloir, il n'y a au fond qu'une seule volonté (1). » Mon être intérieur, véritable, est aussi bien au fond de tout ce qui vit qu'en moi ; il y est tel qu'il m'apparaît à moi-même dans les limites de ma conscience. Cette vérité, le sanscrit en a donné la formule définitive : *Tat twam asi : Tu es aussi cela.* Selon que domine en nous l'une ou l'autre des deux pensées, réalité du moi ou vanité du moi, c'est l'Amitié d'Empédocle ou la Haine qui règne entre l'être et l'être. « Mais celui qu'anime le νεῖκος, s'il pouvait par un effort de sa haine pénétrer jusque dans le plus détesté de ses adversaires, et là, parvenir jusqu'au dernier fond, alors il serait bien étonné : ce qu'il y découvrirait, c'est lui-même. En rêve, toutes les personnes qui nous apparaissent sont des formes derrière lesquelles nous nous cachons nous-mêmes. Eh bien! durant la veille, il en est encore ainsi ; la chose n'est pas aussi aisée à reconnaître, mais : *Tat twam asi.* » Celui qui a compris cette identité de tous les êtres ne distingue plus entre lui-même et les autres ; « il jouit de leurs joies comme de ses joies, il souffre de leurs douleurs comme de ses douleurs, tout au contraire de l'égoïste, qui, faisant entre lui-même et les autres la plus grande différence, nie pratiquement la réalité des autres. »

Maintenant, par quel moyen sort-on de l'égoïsme pour entrer dans la fraternité? On sait que, selon Schopenhauer, c'est par la pitié, « grâce à laquelle nous voyons la ligne de démarcation qui, aux yeux de la raison, sépare totalement un être d'un autre, s'effacer, et le non-moi devenir en quelque façon le moi. » La justice n'est qu'une forme de la pitié et une initiation à l'anéantissement de soi ; si elle est réputée la première des vertus cardinales « c'est qu'elle est un premier pas vers la résignation ; car, sous sa forme vraie, elle est un devoir si lourd que celui qui s'y donne de tout son cœur doit s'offrir en sacrifice : elle est un moyen de se nier et de nier son vouloir-

1. *Die Welt*, etc., t. II, XLVIII.

vivre (1). » Quant à la bienfaisance, elle n'est au fond que la pitié pour les autres. « Il n'est pas de bienfait pur, pas d'existence vraiment et pleinement désintéressée, c'est-à-dire dont l'auteur s'inspire de la seule pensée de la détresse où est autrui, qui, examinée à fond, n'apparaisse comme un acte vraiment mystérieux, une sorte de mystique mise en pratique; car elle a son principe dans cette vérité même qui fait le fond de toute mystique... Et voilà pourquoi j'ai appelé la pitié le grand mystère de la morale. Celui qui va à la mort pour sa patrie est délivré de l'illusion, ne borne plus son être aux limites de sa personne ; il l'étend, cet être, il y embrasse tous ceux de son pays en qui il va continuer de vivre, et même les générations futures, pour qui il fait ce qu'il fait. Ainsi la mort pour lui n'est que comme le clignement des yeux, qui n'interrompt pas la vision (2). » Que tous les hommes aient ainsi pitié les uns des autres et pitié de tous les êtres, comme le prêchait Bouddha, et ils arriveront par le renoncement à ce que Bouddha appelait le *nirvâna*, à ce que Schopenhauer appelle l'abolition du vouloir. Ainsi sera réalisée l'universelle fraternité.

Mais la fraternité elle-même est provisoire ; elle n'est qu'un premier moyen de revenir vers l'unité absolue. Pour y rentrer tout à fait, il ne suffit pas de vouloir le bien des autres et par là de ne plus vouloir son bien propre : il faut encore arriver à ne plus vouloir l'existence. Là est la complète libération, l'acte de liberté par excellence et conséquemment de suprême moralité. Il semble d'abord que le suicide soit le meilleur moyen de l'anéantissement. On connaît la réponse de Schopenhauer. « Le suicide, dit-il, nie seulement la vie et non la volonté de la vie. L'homme qui se tue, en effet, veut en réalité la vie et l'accepterait volontiers ; la seule chose qu'il ne veuille pas, c'est la douleur. Ensuite, le suicide ne met fin qu'à la vie individuelle et n'empêche pas la renaissance de l'âme, la *palingénésie*. Le sage ne devra donc pas recourir au suicide. Les degrés qu'il franchira successivement pour atteindre son but sont d'abord la *chasteté* absolue, qui empêche la souffrance de se perpétuer sur terre, puis l'*ascétisme*, qui, prenant conscience du mal inhérent à l'existence, éteint en nous l'attachement à la vie, enfin le *nirvâna* proprement dit, acte suprême de liberté par lequel la volonté se dégage entièrement des formes et des nécessités de la vie sensible (3). »

1. *Fondement de la morale*, p. 190-191.
2. P. 192.
3. M. Paul Janet, dans son étude sur la philosophie de Schopenhauer (*Revue des*

Sous cette première forme que Schopenhauer lui a donnée, la morale bouddhiste et moniste est encore très imparfaite, malgré ses vues profondes sur l'univers et malgré ses hautes aspirations. C'est ce que Hartmann est le premier à reconnaître. D'abord, Schopenhauer a tort de faire consister dans la seule pitié le renoncement à soi en faveur d'autrui. La pitié proprement dite n'est qu'un sentiment et même, en grande partie, une sensation réflexe ; par cela même elle ne peut avoir le caractère désintéressé que Schopenhauer lui attribue : un sentiment ou une sensation désintéressée est l'équivalent d'un intérêt désintéressé. Il n'y a de désintéressé chez l'homme que la raison. Il faut donc substituer à la sympathie purement sensible de Schopenhauer, qui n'est que la sympathie de Smith sous une forme restreinte et incomplète, une recherche rationnelle du bonheur d'autrui, du bonheur universel, une fraternité de raison et de volonté. De plus, le sentiment de la pitié pour autrui est en contradiction avec l'ascétisme que nous devons pratiquer pour nous-mêmes ; c'est un moyen pratique qui va contre la fin absolue posée par la théorie, le nirvâna. En effet, selon Schopenhauer, nous devons accepter par ascétisme toutes les douleurs, tous les mauvais traitements, comme moyen de produire en nous, avec le dégoût de la vie, le renoncement à tout vouloir. Les méchants s'imaginent donc à tort, selon Schopenhauer, qu'ils nuisent à un homme en l'accablant de mauvais traitements. « Par rapport à celui qui en est l'objet, dit-il, ces mauvais traitements sont *physiquement* un mal, mais ils sont *métaphysiquement* un *bien* et, au fond, un *bienfait*, puisqu'ils contribuent à le faire avancer vers son véritable salut (1). » S'il en est ainsi, remarque Hartmann, les bienfaits, relativement moraux au point de vue de la morale ordinaire et « immanente, » devront être flétris comme immoraux au point de vue de la morale « transcendante », qui se propose d'anéantir la volonté de vivre. D'après le principe qui ordonne de faire aux autres ce que je voudrais qu'ils me fissent, je ne puis donc me dispenser de leur infliger le plus de souffrances et de maux qu'il me sera possible, maux que je considérerais comme les plus

Deux-Mondes du 1er juin 1877), semble croire que « le célèbre nirvâna de Schopenhauer se réduit en définitive à la suppression du mariage. » On voit combien cette opinion est inexacte. Le célibat n'est qu'un moyen secondaire ; au-dessus se trouve l'ascétisme, et l'ascétisme même ne fait que préparer à l'absorption finale ou nirvâna, par lequel la volonté devenue libre nie son attachement à la vie. Confondre une vertu particulière et toute du domaine sensible, le célibat, avec l'acte de liberté intelligible qui constitue le nirvâna, c'est prendre un des moyens inférieurs pour le but suprême.

1. *Parerga*, t. VI, § 172.

précieux bienfaits métaphysiques s'ils m'étaient infligés à moi-même. Si donc, conclut Hartmann, j'avais le pouvoir d'un despote de l'Orient, je devrais, selon la doctrine de Schopenhauer, opprimer et écorcher mes sujets de toutes mes forces, tarir toutes les sources de leur bien-être, les accabler de tortures spirituelles et corporelles bien choisies, afin de déraciner chez le plus grand nombre possible la volonté de vivre ; tout cela dans la généreuse intention de coopérer aux fins de la nature et en regrettant profondément les souffrances physiques que je serais obligé d'infliger à mes semblables (1). Telles sont les conséquences auxquelles aboutit la théorie de Schopenhauer. Hartmann ajoute que le vice capital de la morale transcendante, chez Schopenhauer, c'est la croyance à la possibilité pour l'individu d'anéantir la volonté de vivre. Si l'individu n'est qu'un phénomène, son anéantissement ne changera rien à l'insatiabilité et à l'infinitude de la volonté universelle ; s'il est une réalité substantielle, il sera impérissable et ne pourra anéantir sa propre individualité ; la volonté subsistera donc à la fois chez lui et chez le principe de l'univers. D'où Hartmann conclut la nécessité, pour anéantir la volonté de vivre, d'un procédé collectif et non plus seulement individuel, d'un procédé embrassant tous les êtres pensants et le monde entier, en un mot du *suicide cosmique* que l'on connaît.

Après avoir marqué la divergence entre le maître et le disciple, et résumé les critiques dirigées par celui-ci contre celui-là, voyons si la morale bouddhiste, doublement perfectionnée par la substitution de la fraternité rationnelle à la pitié sensible et de l'anéantissement collectif à l'anéantissement individuel, pourra mieux soutenir l'examen.

Nous devons apprécier d'abord, au point de vue moral, le principe fondamental qui est commun à Schopenhauer et à son disciple, avant de passer aux différences qui les séparent. Ce principe du nouveau bouddhisme est, on s'en souvient, l'unité consubstantielle des êtres et le caractère illusoire des individus. « L'idée du moi, répète Hartmann après Schopenhauer, n'a pas plus de vérité que l'idée de l'honneur ou du droit, par exemple. La seule réalité qui réponde à l'idée que je me fais de la cause intérieure de mon activité est celle de l'Être qui n'est pas un individu, de l'Un-Tout inconscient ; or cette réalité se retrouve aussi bien au fond de l'idée que Pierre se fait de son moi que de celle que Paul se fait du sien. Ce principe si profond est le fondement sur lequel repose la

1. Voir la *Phénoménologie*, p. 43-45.

morale ésotérique du bouddhisme, non la base de la morale chrétienne. Persuadez-vous fermement et intimement de cette vérité qu'un seul et même être sent ma douleur et la vôtre, mon plaisir et le vôtre, et n'est associé qu'accidentellement à tel ou tel cerveau : alors seulement l'égoïsme exclusif sera extirpé en vous jusqu'à la racine. » — Le moyen est-il aussi sûr que le croit Hartmann ? Quoiqu'il puisse être vrai, à un certain point de vue, de nous considérer tous comme un seul et même être et de regarder l'égoïsme du moi, sinon le moi lui-même, comme une illusion, on se demande s'il est possible de déduire une véritable fraternité des prémisses bouddhistes posées par l'école de Schopenhauer. D'abord, faire dépendre la fraternité humaine de l'affirmation du panthéisme, c'est la faire dépendre d'un dogme métaphysique et religieux dont la démonstration est plus que douteuse. Puis, en admettant ce dogme ou ce « mystère, » est-il bien vrai que l'unité essentielle de l'être commande certainement soit la pitié, prêchée par Schopenhauer, soit la bienfaisance rationnelle des êtres les uns à l'égard des autres, prêchée par Hartmann? Non. En tant que je vous considère dans la racine même de votre existence, c'est-à-dire dans la « Volonté absolue, » je ne puis pas avoir pitié de vous, car vous n'existez pas encore comme individu voulant et souffrant dans cette cause suprême où le sujet et l'objet se confondent, dans ces profondeurs de l'inconscient où toute différence s'évanouit. C'est donc seulement de votre conscience, de votre *moi* souffrant que je puis avoir pitié ; mais cette conscience, selon Hartmann, n'est qu'un phénomène fugitif, ce *moi* n'est sous tous les rapports qu'une illusion ou un accident ; comment donc le prendrais-je assez au sérieux pour en faire un objet d'amour, pour me sacrifier même au besoin en sa faveur ? Tout au plus en effet pourra-t-il m'inspirer cette sorte de « compassion » dont parlait Schopenhauer, et que nous éprouvons même en face des êtres les plus inférieurs. Mais cette compassion ne détruira pas vraiment mon égoïsme, car, si nous sommes un dans l'inconscient, nous sommes deux dans la conscience, nous sommes deux consciences, deux phénomènes différents et parfois opposés l'un à l'autre ; pourquoi donc, dans cette sphère de la diversité et de la lutte, vous préférerais-je à moi ? Pitié bien ordonnée et charité bien ordonnée commence par soi-même ; si vous souffrez, je souffre aussi, et peut-être plus que vous. Au reste, l'égoïsme pratiqué dans la sphère de la conscience peut fort bien se concilier avec une sorte d'amour platonique tourné vers le grand Inconscient.

Voyez les mystiques : tout en aimant Dieu, ils pouvaient céder à la tyrannie de la chair ; je puis de même, tout en vous aimant dans l'absolu, céder aux nécessités qui nous séparent dans ce monde relatif. En un mot, dans l'inconscient, nous ne pouvons plus nous aimer les uns les autres, parce que les uns et les autres nous n'y existons plus ; et dans le domaine de la conscience, nous ne pouvons pas davantage nous aimer, parce que là nous sommes divisés entre nous et que chacun est renfermé, — provisoirement sans doute, mais invinciblement jusqu'à la mort, — dans son cerveau spécial et dans son organisme individuel.

Parmi les disciples mêmes de Schopenhauer, il en est un, Bahnsen, qui, plus ou moins fidèle à la vraie pensée du maître commun, est entré en lutte avec Hartmann sur la question présente. Bahnsen admettait la nécessité de ne pas considérer la personne humaine comme un simple phénomène illusoire et passager. « La conscience morale du dévouement et du sacrifice, disait-il, implique une valeur de la personne qui dépasse la sphère phénoménale. L'être individuel et la vie individuelle doivent être regardés comme ayant une *valeur* supérieure à celle d'un phénomène sans conséquence, si on veut attribuer au sacrifice qu'on en fait une sainteté vraiment morale. » Nous venons de voir Hartmann raisonner d'une façon tout opposée; aussi répond-il à l'objection de Bahnsen : — « Pour que le sacrifice du moi ait une valeur, il n'est pas nécessaire que le moi lui-même ait une valeur plus que phénoménale et une indépendance réelle ; il suffit que nous ayons l'*illusion* de cette indépendance individuelle et que nous ne puissions y échapper dans le domaine de la conscience, tout en reconnaissant par la raison l'inanité des distinctions individuelles au sein de la substance universelle (1). » L'indestructible illusion qui nous fait croire à notre individualité, ajoute Hartmann, est ce que les Hindous appelaient le voile de mâyâ : la nature nous enlace de ce voile pour nous conduire à ses fins, et nous ne pouvons en dégager ni notre main, ni nos membres, ni même notre tête, mais le voile n'en est pas moins transparent pour l'œil de la raison : derrière la multiplicité des mailles, dont chacune semble avoir son existence indépendante, la raison entrevoit l'indissoluble unité du tout. « Malgré cette transparence abstraite du voile de mâyâ, conclut Hartmann, il faut regarder comme un mérite la force morale qui triomphe de l'indestructibilité concrète propre

1. Voir les études de Hartmann sur Bahnsen dans la *Revue philosophique*, 1877.

à l'individualité de la conscience, et qui produit ainsi le dévouement et le sacrifice. Nous n'avons pour cela nul besoin de recourir à une indépendance substantielle de l'individu. » Mais Bahnsen aurait pu répliquer à son tour que, si les personnalités, sans être des substances à la manière scolastique, n'ont pas cependant quelque réalité durable et se réduisent à de purs fantômes, le dévouement d'un homme à un autre est le dévouement d'une illusion à une illusion et est lui-même illusoire. Hartmann ne se défend pas sur ce point; le subtil métaphysicien de l'inconscient préfère prendre à son tour l'offensive : il soutient contre Bahnsen que l'individualité, l'indépendance, la liberté du moi, loin d'être nécessaires pour fonder une morale de désintéressement et de philanthropie, fonderaient au contraire l'égoïsme. « Si la philosophie de l'individualité était vraie au point de vue métaphysique, dit-il, il faudrait absolument admettre cette conséquence que l'égoïsme prudent peut seul être la morale vraie et pratique,... car l'égoïsme est non seulement une activité individuelle, mais même une activité individuelle se prenant pour fin elle-même et qui, par conséquent, présuppose un moi comme sujet et comme objet. » Hartmann, dans cette réplique à ses adversaires, ne voit pas qu'il identifie à tort deux points de vue divers : de ce que, par hypothèse, j'existerais comme *sujet* réel, ayant une existence propre, il n'en résulterait pas que je fusse aussi pour moi le seul *objet* et le seul but possible ; de ce que j'aurais une activité individuelle, il n'en résulterait pas que cette activité se prît nécessairement elle-même pour unique fin ; en un mot, individualité n'est pas nécessairement égoïsme. Hartmann revient sans s'en apercevoir au paralogisme de Max Stirner, qui disait qu'on ne peut pas plus sortir de son moi que de sa peau. Toujours est-il qu'en nous attribuant une valeur purement phénoménale et illusoire, comme le font Schopenhauer et Hartmann, la doctrine moniste ne nous rend pas plus vraiment capables d'aimer les autres et ne rend pas les autres plus vraiment dignes d'être aimés de nous.

CHAPITRE QUATRIÈME

LE PESSIMISME ET L'ÉGOÏSME.

Nous venons de voir les vraies conséquences morales du « monisme, » premier fondement de la morale bouddhiste ; il nous reste à examiner au point de vue moral le second fondement du système, qui est le « pessimisme. » Sans le pessimisme, nous dit Hartmann, le principe de l'unité substantielle des êtres demeurerait dans l'abstrait et n'aurait pas de vertu pratique ; ce qui nous excite à pratiquer la morale de l'unité universelle, c'est cette double persuasion sur laquelle le pessimisme repose : 1° tout effort volontaire a pour but le bonheur et, par conséquent, le bonheur est l'unique fin de toute volonté; 2° « cet effort est illusoire, » cette fin ne peut être atteinte ; d'où il suit qu'il faut renoncer à *vouloir*. — Nous n'avons pas à examiner ces deux propositions en elles-mêmes ; demandons-nous seulement si, en les supposant conformes au principe de « la volonté absolue » qui domine la métaphysique de Schopenhauer et de ses disciples, elles aboutissent réellement aux conséquences morales qu'on en veut tirer (1).

1. En réalité, le pessimisme ne découle point logiquement du principe même que Schopenhauer et Hartmann ont admis comme explication suprême de l'univers. — Ce principe, dont ils n'ont d'ailleurs donné aucune preuve véritable, est, on s'en souvient, une Volonté absolue, libre, n'ayant besoin que de soi pour exister, — volonté inconsciente, dont la raison n'est que la forme consciente. Il leur plaît ensuite de faire consister la manifestation, le déploiement, le processus de cette volonté absolue et libre dans l'effort, qui est relatif et fatal ; c'est là une première contradiction. Après quoi ils déclarent que cet effort qui fait « le cœur de la nature » a pour unique *fin le plaisir,* c'est-à-dire une modification toute subjective que nous ne constatons pas en dehors de conditions organiques déterminées, et qui, de plus, est un phénomène de *conscience*. Nouvelle hypothèse contradictoire. Avant de connaître le plaisir, la volonté absolue a dû exister, vouloir, agir ; comment savez-vous donc que le plaisir, effet dérivé, était son but unique ? Vous transportez à la cause absolue, par un évident anthropomorphisme, notre constitution relative. Vous admettez pourtant, même chez l'homme, une volonté capable de se désintéresser, de renoncer au plaisir, d'obéir à des mobiles universels, non particuliers. C'est encore là une inconséquence, car, si la volonté ne peut poursuivre que le plaisir, le dévouement absolu est une chimère ; si au contraire elle peut se délivrer du plaisir, le plaisir, le désir et l'effort ne sont donc pas la manifestation véritable de

Selon nous, ces deux principes du pessimisme, — que toute volonté tend exclusivement au plaisir, et qu'elle ne peut espérer le bonheur pour soi ni pour les autres, — aboutissent à l'épicurisme, plutôt qu'à la morale de la pitié ou de la bienfaisance. Rappelons-nous l'argumentation de Hartmann. — Pourquoi, se demande-t-il, sommes-nous égoïstes? Parce que nous cherchons notre bonheur aux dépens des autres ; donc, ajoute-t-il, si la philosophie nous convainc que l'espoir du bonheur est chimérique, la conscience de chacun sera « profondément pénétrée de la folie du vouloir et de la misère de l'existence ; par cela même, l'énergie du *vouloir*, la tendance vers l'individualité, l'attachement à soi cessera ; chacun se considérera comme ne faisant qu'un avec tous, ou plutôt avec le tout. » Il est évident, conclut Hartmann, que, « du point de vue de notre doctrine plus que des autres, l'absolu dévouement de la personne au tout est possible (1). » Ne pourrait-on soutenir aussi bien que, dans cette hypothèse, le dévouement de l'individu, d'abord à tous les autres individus semblables, puis au tout, est une absurdité? — Pour que nous

l'absolu ; dès lors, vous n'avez plus le droit de vous figurer votre dieu comme une volonté qui s'évertue à chercher une jouissance impossible. Ainsi, le premier des deux principes métaphysiques du pessimisme cités plus haut, — je veux dire la réduction de toute fin au plaisir, — principe qui serait plausible dans une morale purement expérimentale, — nous apparaît en contradiction avec une morale qui admet l'absolu, le noumène, le transcendant, et cela sous la forme d'une volonté libre dont la nécessité universelle n'est qu'un produit transitoire.

Quant au second principe du pessimisme, qui consiste à déclarer que l'effort éternel de la volonté vers le bonheur sera éternellement déçu et qu'un univers heureux est impossible, c'est encore une pure hypothèse qui ne peut fournir à la morale une base solide. Schopenhauer, on le sait, avait vainement essayé de démontrer *a priori* cette hypothèse, en supposant que toute volonté est essentiellement effort et que tout effort produit plus de douleur que de plaisir. Hartmann, abandonnant ici Schopenhauer, reconnaît lui-même l'impossibilité de cette démonstration *a priori* et appuie son pessimisme exclusivement sur l'expérience. Mais, par là même, il lui retire tout appui possible, car notre expérience est trop limitée pour que nous puissions conclure de nous à l'univers ; dans les limites mêmes de notre individualité, notre expérience ne va pas jusqu'à nous révéler la nature absolue ou l'essence du plaisir et de la douleur. De plus, notre expérience fût-elle égale à l'universalité des êtres et des phénomènes, elle ne prouverait rien relativement à la volonté absolue et inconsciente qui, par hypothèse, échappe aux déterminations de notre intelligence. Qui nous dit que le malheur des individus et des êtres particuliers n'est pas un pur phénomène, lequel recouvre la béatitude ou tout au moins la parfaite indifférence de la volonté primitive ? De quel droit nous affirme-t-on que l'état de la volonté infinie est une souffrance infinie, ce qui revient à dire que l'être absolu ou Dieu, au lieu d'habiter un paradis comme le Dieu des chrétiens, habite un enfer? De ces deux dieux, l'un n'est pas plus démontré que l'autre; seulement le dieu malheureux renferme une contradiction de plus. Toute cette métaphysique du pessimisme est plutôt une série de visions mystiques que d'arguments philosophiques. — Au commencement était l'Inconscient, et l'Inconscient était en Dieu, et l'Inconscient était Dieu ; il s'est incarné ; il est venu parmi les siens, et les siens ne l'ont point reçu ; Hartmann est son messie. — Ainsi pourrait se résumer cette théologie d'un nouveau genre, qui n'est au fond que l'ancienne théologie retournée.

1. *Philosophie de l'inconscient*, tr. Nolen, 497-498 et suiv.

nous aimions les uns les autres, dites-vous, il faut d'abord nous convaincre que le monde est radicalement mauvais, que l'existence est en elle-même un mal, que le grand œuvre et le but du progrès, c'est l'anéantissement du monde par le consentement unanime des volontés. S'il en est ainsi, il ne faut nous aimer mutuellement que pour nous annihiler ensuite : voilà le seul rôle de la fraternité ; et vous voulez nous faire travailler à cette délivrance finale avec la même ardeur que nous travaillerions à la venue de la félicité universelle? Comment un but aussi négatif serait-il un mobile suffisant pour détruire le trop positif égoïsme?

De deux choses l'une : ou la souffrance qui est le lot universel est réellement un mal suprême, ou elle n'est qu'un mal relatif et secondaire. Dans le premier cas, puisque la souffrance est le mal par excellence, pourquoi ne prendrais-je pas pour règle de l'éviter, moi, avant tout et par tous les moyens? — La source de l'égoïsme, dites-vous, est la fausse idée qu'on peut trouver le bonheur, c'est l'espérance chimérique de notre félicité propre. — Mais, répondra l'égoïste, sans prétendre à la félicité, sans compter sur le bonheur, il est du moins une chose que je puis faire, c'est d'écarter la souffrance. Il y a pour cela mille moyens, et si c'est à vos dépens que je m'épargne la douleur de la faim, de la soif, des privations, etc., ma conduite sera parfaitement logique dans le monde des phénomènes, où je suis moi-même un phénomène. Chacun pour soi et l'inconscient pour tous. Si les douleurs deviennent trop vives ou trop inévitables, il me reste le moyen que les anciens conseillaient : renoncer à ma vie phénoménale par le suicide et me replonger dans l'inconscient. Ce sera toujours dans le monde un malheureux de moins. Faisons maintenant une autre hypothèse; au lieu de me supposer malheureux, supposez-moi, sinon heureux, du moins jouissant à ma manière d'un bonheur relatif, ayant bonne santé, fortune, considération et tout le reste. Pourquoi voulez-vous me faire sacrifier mon bonheur ou mon plaisir sous prétexte qu'il n'est pas parfait, puisque vous reconnaissez vous-même le plaisir comme la seule chose qui peut donner du prix à la vie et être la fin de la volonté? Mon égoïsme épicurien se déduit logiquement de vos principes. — « Mais les autres souffrent pendant que vous jouissez, » objectez-vous. — Sans doute, mais mon moi n'est pas leur moi, et je ne sens pas ce qu'ils sentent ; le phénomène qui constitue ma conscience n'est pas le phénomène qui constitue leur conscience, quoique nous soyons au fond le même être inconscient ; en un mot, si nous sommes une seule substance

métaphysique, nous sommes deux cerveaux. Si donc la souffrance est le mal, le grand mal, le seul mal, le premier bien est de s'y soustraire. Si, au contraire, elle n'est pas le mal absolu, d'où vient votre pessimisme absolu? pourquoi ces lamentations sur ce monde, où la souffrance est la commune loi? pourquoi déclarez-vous le monde absolument mauvais parce qu'il souffre? Vous espérez me rendre désintéressé en faisant de la douleur un objet d'épouvante et en mesurant tout à cette mesure; n'est-ce point là plutôt un moyen de développer en moi les sentiments lâches et égoïstes? Ce même principe admis par vous, qui, quand je m'oublie, m'excite à une immense pitié ou à une immense charité pour les autres, pourra m'exciter aussi, quand je reviendrai à moi, à une pitié et à une charité encore plus grandes pour moi-même. Ainsi le pessimisme ne semble pas un plus solide fondement pour la fraternité que pour l'égoïsme. D'ailleurs, la pitié du pessimiste est au fond un mépris de l'homme et de la vie; voyez Schopenhauer : ne faisait-il pas profession de mépriser l'espèce humaine, et le dédain est-il un sûr gage pour l'amour?

On le voit, le pessimisme pourrait aboutir à l'utilitarisme égoïste : Hartmann s'efforce cependant d'en déduire l'utilitarisme désintéressé, « l'eudémonisme universel, » qu'il veut concilier avec la morale de l'évolution. Selon nous, il échoue plus que les utilitaires anglais dans ce passage difficile de l'égoïsme à l'altruisme, sorte de Rubicon pour les systèmes de morale. Hartmann se fait à lui-même cette objection fort sensée : — Si le bonheur de chaque individu en particulier est une utopie, n'est-il pas tout aussi absurde de travailler au bonheur de mon prochain qu'à mon bonheur propre? — Non, répond-il; il ne dépend pas de moi que mes semblables vivent ou ne vivent pas; je dois donc accepter leur existence comme un fait auquel je ne puis rien changer; dès lors « il est raisonnable d'essayer de leur procurer au moins un état préférable à leur condition actuelle. » — Nous répondrons à notre tour qu'il dépend parfois de nous d'empêcher l'existence des autres et que de plus, s'il est raisonnable de leur procurer une condition meilleure, il est encore plus raisonnable de nous la procurer à nous-mêmes. Je ne vois pas pourquoi le bonheur cesserait d'être chimérique et prendrait du prix quand il s'agit d'autrui, tandis qu'il resterait chimérique pour moi. Rationnellement, il n'importe pas que le plaisir soit celui de Pierre ou de Paul; empiriquement, le plaisir de Pierre importe davantage à Pierre, et celui de Paul à Paul. Conclusion : Pierre cherchera son plaisir et Paul le sien.

De même que Hartmann ne peut passer de l'égoïsme à l'utilitarisme *altruiste*, admis par lui, il ne peut davantage concilier cette dernière doctrine avec la morale évolutionniste telle qu'il l'admet. C'est cependant là un nouveau problème qui vient s'ajouter aux précédents et dont Hartmann déclare lui-même la solution nécessaire. Il pose d'abord en principe que la morale de l'utilité cherche le bonheur de l'universalité des hommes, et que la morale de l'évolution, au contraire, cherche le progrès social dans la sélection naturelle au profit d'une minorité. Il ajoute que l'utilitarisme et l'évolutionnisme ont cependant besoin d'être fondus dans une seule et même doctrine morale. Nous aussi, nous admettons volontiers la nécessité de cette conciliation ; mais Hartmann se fait, à notre avis, une fausse idée des deux termes à concilier, ce qui va le mettre dans l'impossibilité finale d'en trouver le rapport et la synthèse.

Considérons d'abord la morale de l'utilité et du bonheur, ou « l'eudémonisme universel, » dont la formule est la suivante : — Faire le plus de bien possible au plus grand nombre de personnes possible. — A en croire Hartmann, cette morale aurait pour conséquence logique le socialisme égalitaire, le nivellement des fortunes et des intelligences, par cela même l'abaissement général et la décadence de la science, de l'art, de la moralité, de la prospérité sociale. En un mot, l'utilitarisme universel est en contradiction avec le progrès que cherche l'évolutionnisme (1). Hartmann essaie d'établir cette prétendue nécessité du nivellement pour le bonheur universel par une de ces équations algébriques, la plupart fausses, dont se montre prodigue chez certains philosophes le charlatanisme mathématique. Il croit prouver par le calcul que la somme générale des jouissances atteint son maximum quand toutes les fortunes deviennent égales (2). Par malheur, ou par bonheur, ce calcul est inexact. En effet, Hartmann suppose que la jouissance est exclusivement proportionnelle à la fortune, et à la fortune considérée en son état brut, indépendamment des lois de la répartition économique. Or, rien ne prouve que le nivellement absolu et brutal des fortunes, — qui entraînerait une foule de maux, — serait apte à produire le maximum de bonheur dans l'humanité. Les maux qu'il engendrerait, énumérés par Hartmann lui-même, démontrent au contraire que l'utilitarisme véritable, loin de se

1. *Phénoménologie*, p. 626.
2. C'est un raisonnement analogue à celui de Bentham. Voyez le chapitre consacré à Bentham dans la *Morale anglaise contemporaine* de M. Guyau.

faire niveleur, doit laisser les fortunes s'égaliser peu à peu spontanément par le fait d'une égalité progressive entre les droits, les libertés, les intelligences, etc. Si, du jour au lendemain, on prétendait égaliser tout sous prétexte d'accroître le bonheur général, on tarirait précisément des sources supérieures de progrès et de bonheur : science, industrie, art, etc. Hartmann le reconnaît ; il combat donc ici contre lui-même et s'enveloppe dans une foule de contradictions, *inconscientes* pour lui, manifestes pour les autres. Après avoir développé toutes ces fausses conséquences, il finit par s'en prendre aux principes d'égalité et de liberté proclamés par la révolution française, les plus creuses abstractions, selon lui, qu'ait fait germer dans les cerveaux le « plat rationalisme » de notre philosophie du dix-huitième siècle (1).

Comme on le voit, Hartmann s'est fait de l'utilitarisme universel une conception chimérique et exclusive du progrès. Non moins chimérique est l'idée qu'il va se faire maintenant de la morale évolutionniste, c'est-à-dire de cette doctrine qui demande le progrès social aux lois naturelles de l'évolution et de la sélection. A l'en croire, une foule d'iniquités seraient justifiées par la morale de l'évolution et du progrès : la guerre, la concurrence économique, la tyrannie du capital, le prolétariat, parce que ce sont là des facteurs puissants de la sélection naturelle au sein de l'humanité et par suite du progrès sous toutes les formes. La doctrine de l'évolution, ajoute-t-il, est donc aristocratique ; elle sacrifie l'intérêt des individus à celui d'une fin supérieure vers laquelle l'humanité s'achemine sans en connaître la nature. Tandis que la morale du bonheur poursuit le bien

1. Quand Schopenhauer et Hartmann ont parlé du *plat* rationalisme, du *plat* optimisme, du *plat* libéralisme, etc., ils croient avoir triomphé de leurs adversaires. Ceux-ci pourraient répondre en signalant leur *lourde* scolastique, leur *lourde* sophistique et, en politique, leurs *lourdes* prétentions à l'aristocratie intellectuelle ; mais des épithètes ne sont pas des arguments. — Parmi les arguments de Hartmann il y en a d'étranges ; par exemple, l'égalité stricte devant la loi est à ses yeux le comble de l'absurdité et de l'iniquité, parce que les effets d'une même peine sont bien différents suivant le sujet auquel on l'applique. Comme si le code pénal pouvait se régler sur autre chose que sur des moyennes et prendre pour but, non la simple compensation ou justice commutative, mais l'exacte proportionnalité de l'expiation à l'immoralité intérieure ! Hartmann veut-il donc nous ramener aux peines et aux supplices variés du moyen âge, où on prétendait calculer exactement le démérite moral, la sensibilité du sujet et le degré de tortures propre à satisfaire l'absolue justice distributive ? — La fin qu'on doit poursuivre dans la société, conclut Hartmann, n'est ni l'entière liberté ni l'entière égalité ; c'est le remplacement des formes surannées d'inégalité et de servitudes par des inégalités et des servitudes légitimes, c'est-à-dire réclamées par l'état actuel de la société. — Il ne reste plus qu'à savoir qui déterminera le degré et la forme de ces servitudes. Le gouvernement, peut-être, ce qui conduit au despotisme. — Qu'on nous permette, pour toutes ces questions, de renvoyer à notre chapitre sur l'égalité dans l'*Idée moderne du droit*, et à notre chapitre sur la justice commutative dans la *Science sociale contemporaine*, I et I[illegible].

des individus inférieurs, celle du progrès poursuit le bien de l'individu supérieur. — Telle est l'opposition établie par Hartmann entre les deux doctrines morales aujourd'hui dominantes. Selon nous, cette opposition n'est qu'apparente; elle n'existe qu'entre l'utilitarisme mal entendu et l'évolutionnisme mal entendu. En effet, nous venons de le voir, c'est mal comprendre l'utilité sociale et le bonheur universel que de tout niveler et de tout abaisser: le *progrès* même fait partie de l'*utilité sociale* et a pour conséquence le bonheur social. C'est cette conséquence que nie le pessimisme de Hartmann, obligé par système de voir tout en noir; mais son argumentation repose sur une fausse idée de l'évolution et du progrès social. Si ce progrès avait pour condition nécessaire, dans l'avenir comme dans le passé, l'écrasement des faibles par les forts, des éléments inférieurs par les supériorités ou, inversement, des supériorités par les éléments inférieurs, conséquemment la tyrannie du capital et de l'intelligence sur le travail ou la tyrannie du travail sur le capital et l'intelligence, en un mot le despotisme aristocratique ou le despotisme démagogique, on aurait sans doute le droit de conclure que la société est vouée à des maux qui croîtront avec le progrès même de ses institutions. Mais ce sombre tableau est fantastique. La sélection ne s'exercera pas toujours dans l'humanité par voie d'écrasement, comme chez les animaux. Une fois transportée dans le domaine intellectuel et moral, nous voyons la sélection se produire par voie de liberté et profiter finalement à l'égalité : les découvertes de la science, par exemple, quoique dues à la supériorité intellectuelle de quelques-uns, sont profitables à tous, et encore bien mieux les découvertes morales, les inventions de la vertu, de la charité, de la philanthropie. La morale de l'évolution et de la sélection naturelle n'a donc nullement pour conséquence nécessaire le despotisme et l'inégalité croissante; tout au contraire, les inégalités qui servent d'instruments au progrès sont de moins en moins oppressives pour la masse et de plus en plus promptes à se changer en égalité. C'est comme une eau nouvelle qui surgit d'une source intermittente dans un bassin au large fond; l'eau bouillonnante qui vient des profondeurs du sol s'élève d'abord au centre du bassin et jaillit en un jet puissant plus ou moins élevé; mais, comme elle retombe ensuite et s'épand, le niveau de la masse finit par s'égaliser dans toute son étendue et par monter tout entier de plus en plus haut. Voilà l'image du progrès social.

N'ayant point su trouver la vraie conciliation de la morale utilitaire et de la morale évolutionniste, du bonheur pour la

majorité et du progrès par les minorités, Hartmann demande en dernier recours à la métaphysique du pessimisme la solution d'un problème qui ne réclamait que quelques connaissances plus exactes en sociologie et en politique. — Puisque le progrès, dit Hartmann, a précisément pour résultat le malheur de l'humanité, il ne nous reste plus qu'une ressource, c'est de donner pour fin dernière à ce progrès l'anéantissement de l'humanité même et du monde. — Au lieu de se demander si l'apparente nécessité d'un remède aussi bizarre ne viendrait pas d'une fausse conception du mal et de ses causes, notre médecin métaphysicien ne conçoit pas le moindre doute sur ses théories sociales, ni sur le « suicide cosmique » comme seule ressource du malade désespéré. Il ressemble à un docteur qui dirait : « Je ne sais comment vous guérir, et pourtant il est avéré que je possède la science absolue, infaillible ; il faut donc que votre mal soit inguérissable ; par conséquent, je vous engage, quoique vous trouviez à tort votre existence tolérable, à prendre cette potion qui vous délivrera à la fois de la vie et de vos maux. » Avant de boire ce remède *in extremis*, nous concevrions quelques doutes sur la science absolue du docteur.

Suivons cependant Hartmann dans ses déductions. Selon lui, la conciliation de la morale du bonheur universel et de la morale du progrès se trouve dans le point de vue supérieur du monisme pessimiste. D'une part, « en vertu de la communauté d'essence entre les hommes qu'exprime la formule bouddhiste : — Cette chose, c'est encore toi-même, — nous avons vu que la recherche du bien *universel* devient la loi morale ; » mais, d'autre part, « la communauté d'essence des individus dérive de la communauté d'essence entre l'individu et l'absolu; dès lors, au-dessus de l'humanité même s'élève un but supérieur, et la loi morale finit par apparaître comme le dévouement absolu de l'individu aux fins de l'être universel. » Ainsi, la morale du bonheur se trouve finalement subordonnée à celle du progrès. Il s'agit maintenant de déterminer avec précision quel est le dernier terme du progrès même, quelle est, comme dit Hartmann, la « fin absolue. » Nous touchons ici aux derniers mystères de l'évangile néobouddhiste ; il s'agit toujours de savoir si la morale pessimiste pourra triompher définitivement de l'égoïsme épicurien, qu'elle a l'ambition d'anéantir en sa racine la plus profonde. Pour résoudre ce problème, nous allons voir le pessimisme, par une évolution curieuse, se métamorphoser en un optimisme d'un genre nouveau.

CHAPITRE CINQUIÈME

LA FIN DU PROGRÈS.

La fin absolue de tous les êtres, nous dit Hartmann, ne peut être que la fin de l'être absolu lui-même. Il semble d'abord qu'un successeur de Kant devrait hésiter à se prononcer sur la nature de cette fin ; mais Hartmann n'hésite pas un instant et nous révèle que la fin de l'absolu, par analogie avec la nôtre, est le bonheur, rien autre chose. On objectera peut-être que cette fin pourrait être la moralité, « mais, répond Hartmann, l'absolu ne peut avoir pour fin la moralité, puisque la moralité consiste précisément dans la soumission à ses fins. » Cet argument ne constitue-t-il point une pétition de principe ? Les partisans de la moralité soutiennent, à tort ou à raison, non pas que Dieu se soumet à une moralité étrangère et à une fin extérieure, mais qu'il est la moralité même et la fin même, que par conséquent la fin divine coïncide avec la fin humaine ; or le raisonnement de Hartmann ne fournit aucune réponse à cette hypothèse. Prenons-le cependant pour valable et poursuivons. Puisque la fin de l'absolu, continue Hartmann, est le bonheur, il en résulte qu'en travaillant aux fins de l'absolu, nous travaillons à notre propre bonheur. Or c'est ce qui fournit enfin la conciliation tant cherchée entre le dévouement et l'intérêt : — Comme je participe à la fois, dit Hartmann, de l'absolu et de l'individualité, en travaillant pour l'absolu je travaille pour moi-même, ce qui satisfait la logique, et je travaille pour un autre, ce qui satisfait la morale. — Cette dernière réflexion nous livre le secret des spéculations de Schopenhauer et de Hartmann : ce secret, c'est que leur morale, qui affichait la prétention d'être un désintéressement absolu, une abnégation infinie, un renoncement entier à soi, à son vouloir, à son bonheur propre, n'est cependant au fond qu'un égoïsme absolu. En effet, au nom de quoi nous demande-t-on de renoncer à notre égoïsme

en tant que nous sommes individus? Au nom de notre égoïsme en tant que nous sommes l'absolu. Le Dieu du « monisme, » malgré l'infinité de son vouloir et de son savoir, ne peut sortir de lui-même pour appeler d'autres êtres vraiment individuels à une véritable existence; il ne peut se donner, se répandre, aimer véritablement. L'amour de soi est au principe des choses, il est notre principe éternel. Dans l'absolu comme dans le relatif, nous sommes donc rivés au plaisir et à l'intérêt; nous ne pouvons vouloir que la jouissance. Si le Dieu même du monisme se met à vouloir le monde, c'est par une recherche du bonheur qui, selon les pessimistes, est une suprême folie; c'est donc au fond un dieu épicurien. — Était-ce la peine de tant déclamer contre l'égoïsme ou l'épicurisme pour l'asseoir ensuite, sous le nom de Volonté absolue, au sommet de l'univers? Si l'égoïsme, si l'attachement invincible au moi et au plaisir est le fond des choses, loin d'en conclure l'ascétisme, c'est, encore une fois, la morale du plaisir qu'il en faut déduire. Pourquoi moi, simple phénomène, serais-je plus désintéressé et moins voluptueux que l'être éternel? Il ne peut sortir de soi, et vous voulez que je sorte de moi. « Oui, dites-vous, pour rentrer en lui. » Mais je n'en suis jamais sorti, et en tout cas j'y rentrerai nécessairement par la mort, puisqu'il n'y a point d'immortalité personnelle. Pourquoi donc m'intéresser au sort de l'Inconscient?

Ce n'est pas tout. Pour se dévouer à une fin, encore faut-il que cette fin apparaisse comme digne de dévouement. Or, le bonheur de l'absolu, s'il peut être réalisé, en est-il vraiment digne? — Ce bonheur est tout « négatif. » Il ne peut consister dans la béatitude, selon Hartmann; il consistera seulement dans la privation de la souffrance attachée à l'existence. De ce principe nous allons voir découler les dernières conséquences morales du système pessimiste. Pour que la fin de l'absolu, nous dit Hartmann, soit un bonheur négatif, il faut que sa condition primitive, avant l'origine du monde, ait été non pas heureuse ni simplement indifférente, mais positivement et absolument malheureuse (1). Cette infélicité suprême n'est autre que « l'état d'une volonté infinie, impuissante à se satisfaire. » Pour sortir de son enfer, Dieu a engendré le monde, c'est-à-dire la série sans fin des phénomènes; mais il n'a fait ainsi que développer son infortune. — Comment un Dieu *inconscient* peut-il être malheureux et éprouver un infini désir d'échapper à une douleur dont il n'a pas *conscience*, c'est un

1. *Phénoménologie*, p. 401 et suiv.

de ces problèmes d'ontologie transcendante sur lesquels il ne faut pas se montrer trop exigeant, sous peine d'être appelé « philistin. » Hartmann, quant à lui, trouve cette conception très supérieure au Dieu des chrétiens. Un Dieu comme celui des chrétiens, dit-il, qui se torture lui-même sous la forme d'innombrables créatures, uniquement pour accroître sa béatitude, la conscience morale doit le repousser comme un être sans noblesse « et dédaigner de se consacrer à sa fin dégradante. » — Mais, pourrait-on lui répondre, s'il est vrai que l'unique fin soit la jouissance, pourquoi Dieu serait-il blâmable de vouloir être heureux, même à nos dépens, et en quoi cette fin serait-elle dégradante? En nous consacrant volontairement à cette fin, nous aurions du moins la consolation d'avoir fait un heureux, de nous être rendus nous-mêmes heureux sous la forme de l'absolu. Hartmann n'en préfère pas moins son Dieu : — Si ce Dieu, dit-il, est contraint d'accepter les souffrances les plus cruelles pour abréger et supprimer une douleur plus grande encore, « tous les cœurs humains doivent voler à sa rencontre, quand même ils ne se reconnaîtraient pas eux-mêmes comme sujets de ces tourments (1). » — Encore faut-il quelque bonne raison pour se dévouer à ce Dieu infiniment misérable. Or, cette raison, selon Hartmann, ne peut être l'amour, car l'amour, dit-il, suppose la possibilité d'un retour, et l'absolu ne peut aimer. Que sera-ce donc? — Ce sera la *pitié*. — Mais vous avez vous-même reconnu tout à l'heure que la pitié est un pur sentiment, presque physique ; si donc, de votre aveu, elle ne suffit pas à nous faire travailler pour les autres hommes, comment nous fera-t-elle travailler pour Dieu? En outre, puis-je avoir réellement pitié de votre Dieu? De deux choses l'une : ou il est méchant, ou il est bon par nature ; s'il est méchant, il ne mérite pas la pitié ; s'il est bon, il mérite mieux que la pitié. Hartmann répond : — Dieu n'est que malheureux. En ayant pitié de lui c'est de vous-même que vous aurez pitié. — A la bonne heure. Il s'agit au fond, dans votre morale, de nous faire pleurer sur nous-mêmes en ayant l'air de pleurer sur un autre. « L'homme, » nous dit en effet le grand-prêtre du pessimisme, « en prenant conscience de sa vraie nature, ressent une douleur transcendante qu'on peut appeler la souffrance divine. » Cette souffrance remplace « la participation chimérique à la suprême béatitude » rêvée par les mystiques. Elle n'est du reste elle-même qu'un intermédiaire pour arriver à un état supérieur : tranquillité

1. P. 867.

parfaite, paix du néant, nirvâna. Le dernier mot de la morale est la *délivrance*, non celle de l'individu, que la mort affranchit naturellement, mais celle de l'Un-Tout, la rédemption de l'Être absolu. « L'existence réelle est l'incarnation de la divinité ; le processus du monde est l'histoire de la passion du Dieu fait chair et en même temps la voie qui mène à la libération du crucifié ; la moralité consiste à coopérer à l'abréviation de ce chemin de souffrance et de rédemption (1). » — Heine avait bien raison de dire que tout métaphysicien allemand recouvre un théologien.

Nous n'insisterons pas sur les moyens abréviatifs que Hartmann a proposés pour délivrer plus vite le grand crucifié. Ces moyens sont connus. L'absolu n'ayant pas assez de pouvoir pour sortir lui-même de sa croix et mettre fin au malheur de l'existence, c'est l'homme qui est chargé d'accomplir l'opération. L'humanité, nous dit Hartmann, finira par concentrer en elle-même une « somme d'énergie » en comparaison de laquelle tout le reste des forces de l'univers est comme zéro. Ne croyez pas qu'alors, étant omnipotente, l'humanité aura trouvé moyen de rendre la vie tolérable, de résoudre, ou à peu près, les problèmes politiques et sociaux, d'avoir seulement, par exemple, du pain à bon marché, une bonne hygiène, une vie plus longue, un état de paix ; non, selon le prophète allemand, au moment même où l'humanité sera devenue plus puissante que tout le reste de la nature, elle sera plus impuissante que jamais à sortir de sa misère. Avec le pouvoir et l'intelligence s'accroîtra le malheur. C'est alors, comme on sait, qu'un beau désespoir viendra à notre secours. Au signal de l'électricité, tous les hommes, d'un commun accord, accompliront le grand acte de délivrance universelle : avec eux, tous les animaux cesseront de vivre, la terre tombera en poussière, le soleil, auquel nous croyions que notre pensée allumait sa flamme, s'éteindra ; notre nébuleuse, perdue comme un point dans l'immensité, les autres nébuleuses, les étoiles situées à l'infini et dont les rayons n'ont pas même eu le temps de parvenir jusqu'à nous, l'univers enfin, dont notre science n'a pu jusqu'ici anéantir un atome, s'anéantira par la seule volonté de ces atomes pensants qu'on appelle des hommes. Nous soufflerons sur le monde comme sur une lumière, et tout rentrera dans la nuit morne de l'inconscient.

Il est impossible, on le voit, de pousser à la fois plus loin l'optimisme en ce qui concerne les progrès futurs de la puis-

1. *Phénoménologie*, p. 871.

sance ou de la science humaine, et le pessimisme en ce qui concerne les progrès futurs de la souffrance humaine. C'est là, selon nous, la grande contradiction, trop peu remarquée, de la théorie pessimiste sur la fin du monde. Nous aurons un jour le pouvoir d'anéantir l'univers, mais nous n'aurons pas le pouvoir d'organiser un univers habitable. Nous serons comme un architecte omnipotent et omniscient, capable d'accomplir le « grand œuvre, » qui ne réussirait pourtant pas à faire cet ouvrage beaucoup plus simple : une maison habitable.

Serons-nous sûrs au moins, après avoir descendu Dieu de sa croix, qu'il ne se crucifiera pas de nouveau? Ayant une première fois créé le monde par un acte de « suprême folie, » ne pourra-t-il recommencer? En général, on enferme les fous pour les empêcher de répéter leurs folies. Nous n'avons pas cette ressource avec l'absolu. Hartmann, il est vrai, a mis ici en œuvre son algèbre pour nous tranquilliser : il a calculé que la vraisemblance d'une nouvelle création n'est que de $\frac{1}{2n}$. Par malheur, son équation est encore fausse ; un calcul plus exact démontre que les chances sont égales soit pour que l'inconscient reste désormais dans le repos, soit pour que sa folie le reprenne. Or, si elle le reprend, notre dévouement n'aura servi à rien et nous aurons été dupes.

En résumé, nous ne saurions admettre cette morale prétendue nouvelle, cette « religion de l'avenir » qui, par une sorte d'atavisme intellectuel, n'est que la réapparition du vieux bouddhisme dans la métaphysique allemande. Les principes caractéristiques du système sont, comme nous l'avons vu, un « monisme » absolu, un pessimisme qui se prétend également absolu, et un certain optimisme qui vient s'y ajouter ; or, ces trois principes, tels qu'ils sont présentés par l'école de Schopenhauer, sont tellement poussés à l'extrême qu'ils nous ont paru du même coup réduits à l'absurde. En premier lieu, le « monisme, » — au lieu d'être ce qu'il doit être, un sentiment profond de l'unité qui se cache sous la diversité des choses, — devient la réduction de toutes les réalités d'expérience à un rêve douloureux, qui ne laisse subsister comme seul être véritable qu'une volonté vide analogue au non-être ; d'où cette conséquence en morale que si *moi* est une illusion, *autrui* est également une illusion : égoïsme et altruisme sont donc au fond équivalents. En second lieu, le pessimisme, — au lieu d'être, comme il devrait, le sentiment généreux et vraiment moral du contraste qui existe entre l'idéal et la réalité, de l'infranchissable

distance qui sépare ce que nous sommes de ce que nous voudrions être, ce qu'est le monde entier de ce que nous voudrions qu'il fût, — le pessimisme n'est plus qu'une lamentation sur l'insuffisance du plaisir, un calcul raffiné des joies et des souffrances dans le bilan de la vie, une sorte de casuistique du plaisir qui, en morale, aboutirait logiquement au précepte antique : Mets à profit le plaisir du moment, seul bien réel au monde. En troisième lieu, le pessimisme excessif du début se change à la fin en un optimisme non moins excessif, qui nous attribue le pouvoir de mettre un terme à nos souffrances, à celles de l'univers, à celles de Dieu. L'homme est ainsi plus puissant que l'absolu même, puisqu'il peut racheter l'absolu et le tirer de son Tartare. On comprend qu'un autre disciple de Schopenhauer, Bahnsen, ait été entraîné par la logique à un pessimisme encore plus radical. Admettre que la misère universelle peut prendre fin, que la volonté de vivre peut s'anéantir elle-même et rentrer un jour dans le nirvâna, c'est nous laisser un dernier espoir. Pourquoi cet espoir, comme tous les autres, ne serait-il pas chimérique ? Si la volonté pouvait s'anéantir, il y a longtemps qu'elle l'aurait fait ; si elle ne l'a pas fait, c'est que sa délivrance est impossible. Sa loi est donc de subsister éternellement, d'être éternellement divisée contre elle-même, éternellement malheureuse. Ce monde est une tragédie sans fin, et « le tragique est la loi même de l'existence. » Mais ce caractère tragique qui fait le fond de la vie universelle consiste, selon Bahnsen, dans l'insuffisance de notre *pouvoir* pour réaliser notre *devoir,* et non pas seulement dans l'impuissance de la volonté à trouver le plaisir : s'il n'était rien de plus, il ne serait que la déception éternelle d'une volonté voluptueuse, sensuelle et basse ; il ne serait donc que « la caricature du tragique. » Bahnsen aurait pu ajouter que telle est la morale de Hartmann. Cette morale n'est qu'un épicurisme déçu par soi-même, conséquemment plus burlesque au fond que tragique.

Un mélange incohérent d'erreurs et de vérités, de faits scientifiques et de sophismes ontologiques, un amoncellement d'obscurités d'où sortent parfois des lueurs comme l'éclair du nuage, la déclamation jointe à l'algèbre, la superstition alliée à l'incrédulité, le somnambulisme, les tables tournantes, les esprits frappeurs admis par Schopenhauer en même temps que la « liberté nouménale » et la prédestination ; la possession démoniaque étudiée par Hartmann avec le même soin que les phénomènes réflexes ou les perceptions infiniment petites ; un abus des causes finales et des vertus occultes qui rappelle les plus beaux jours du moyen âge sans exclure les

prétentions scientifiques du positivisme moderne ; par dessus le tout, une conception apocalyptique du monde et de sa fin qui dépasse en étrangeté les illuminations du solitaire de Patmos ; au milieu d'abstractions transcendantes, des élans d'imagination fantastiques comme un conte d'Hoffmann, une ronde d'idées bizarres chevauchant sur des formules, voilà la philosophie du pessimisme allemand : Gœthe aurait pu l'appeler le sabbat de la métaphysique.

A ces rêveries se mêlent pourtant des pensées profondes, comme il arrive toujours quand l'intelligence se donne carrière : en faisant la chasse aux paradoxes, elle met la main sur des vérités. La philosophie pessimiste a raison de vouloir, quoiqu'elle n'y réussisse pas, nous faire sortir de notre *moi* au moyen d'un idéal, c'est-à-dire, en dernière analyse, au moyen d'une idée ; là est sa vraie force. Seulement, nous l'avons vu, l'idée que l'école de Schopenhauer a choisie, celle de l'être inconscient absolument un, est impropre tout ensemble à nous faire franchir le moi et à nous unir aux autres : car je ne puis vous aimer en vue d'une idée où ni vous ni moi nous ne subsistons. Si l'idéal est notre disparition simultanée à tous deux, un tel idéal, loin de vous conférer une valeur et un prix qui m'attache à vous, vous enlève toute votre valeur ainsi qu'à moi-même : je dois donc me détacher de vous comme de moi quand je songe à cet idéal, et, d'autre part, je me trouve invinciblement attaché à mon moi quand je redescends dans la réalité (1). Pour nous, nous croyons qu'on peut concevoir et proposer aux hommes un idéal de fraternité supérieur, qui ne consisterait pas dans l'anéantissement final de ceux qu'on appelle « frères, » mais au contraire dans l'agrandissement et le progrès de toutes les personnalités. En d'autres termes, au lieu de fonder la fraternité idéale sur la « non-valeur » des hommes, nous la fondons sur leur valeur même ; si bien que l'amour et le respect, la bienfaisance et le droit ont à nos yeux le même principe (2).

Nous reconnaissons d'ailleurs qu'au point de vue métaphysique on ne peut savoir si cet idéal est entièrement réalisable ; de là la part du doute, par cela même de la souffrance morale et de la « tragédie » intérieure, par cela même aussi du vrai pessimisme. Mais il y a loin de là à dire, comme le soutient

1. Ce double sentiment paraît d'ailleurs familier à certains adeptes du pessimisme; c'est là peut-être une des raisons qui expliquent ce mélange de mysticité et de brutalité, cet amour méprisant des hommes qui prend à l'occasion, chez quelques-uns, les formes de la haine et de la violence.

2. Voyez la *Science sociale contemporaine*, v.

Bahnsen, qu'il existe une contradiction absolue entre l'idéal et la réalité, entre le devoir et le pouvoir, ou même que le devoir est en une irrémédiable contradiction avec soi, si bien qu'au lieu de dire avec Kant : « Ce que je dois, je le puis, » il faudrait dire : « Ce que je dois, je ne le puis. » L'idéal conçu par nous, en effet, est déjà un commencement de pouvoir, il est en nous le premier moyen de sa propre « actualisation (1). » De plus, hors de nous, dans la nature même, la réalité ne semble pas en contradiction essentielle avec l'idéal, puisqu'en définitive c'est elle qui, par notre intermédiaire, arrive à le concevoir. Ne faisons-nous pas partie de la nature, ne sommes-nous pas la nature même à son premier réveil, à ce moment critique où, ouvrant les yeux, elle entrevoit la vie active, intelligente et aimante qu'elle pourrait vivre, au lieu de demeurer dans la torpeur de l'existence matérielle? De là la part de l'optimisme, — non sans doute d'un optimisme affirmatif et dogmatique comme celui de Leibniz, mais d'une hypothèse morale fondée sur des possibilités ou des probabilités. C'est déjà beaucoup qu'on ne puisse affirmer avec certitude, comme le font Schopenhauer, Hartmann et Bahnsen, l'impossibilité absolue de réaliser l'idéal supérieur de la fraternité morale. Si le doute métaphysique autorise la tristesse, il autorise aussi l'espérance. Nous pouvons donc, dans la pratique, travailler à réaliser ce qui nous semble le plus haut idéal de la spéculation, et nous pouvons aussi espérer que la réalité se mettra de plus en plus en harmonie avec cet idéal qu'elle est arrivée à concevoir dans notre propre pensée. Qui sait si cette conception n'est pas au fond l'obscure conscience du pouvoir de développement indéfini qui est en nous et dans la nature, de l'avenir universel que nous portons en notre sein?

Assurément la liberté et la fraternité ainsi conçues demeurent toujours, pour la théorie, de pures idées, que la pratique seule essaie de faire passer à l'existence ; mais la substance absolue, la volonté absolue, l'absolu inconscient sont-ils autre chose aussi que de pures idées, qui de plus sont inintelligibles? Au moins l'idéal d'une république d'êtres libres en voie de formation dans le monde est-il supérieur à l'idéal d'une volonté absolue en qui, selon les panthéistes, tout s'abîmerait et s'évanouirait comme un songe, ou à laquelle, selon les théistes, tous les êtres seraient subordonnés et asservis comme les sujets à leur monarque. Tel est donc le type de fraternité que, selon nous, on a le droit d'opposer aux disciples de Schopenhauer.

1. Voir notre livre sur la *Liberté et le Déterminisme*.

Dès lors, nous ne plaçons plus avec eux la délivrance finale de la volonté dans l'anéantissement de tout vouloir, de toute conscience, de toute individualité. Le règne à venir de l'amour universel, s'il se réalisait jamais, ne serait pas celui de l'inconscient absolu, mais bien celui de la conscience en sa plénitude ; au lieu d'être l'abolition des personnalités, il devrait être leur achèvement et leur mutuelle union.

L'impératif catégorique de Kant, avec son fondement inaccessible dans un monde absolument transcendant et absolument supérieur à l'intelligence, revenait à dire : — Conforme le monde donné, ou tout au moins conforme-toi toi-même à un monde inconnaissable qui ne t'est pas donné et au fond ne peut l'être. — Feuerbach et Czolbe, revenant au point de vue « immanent » et naturaliste, déclaraient au contraire immorale l'orgueilleuse prétention de s'élever au-dessus de la nature, et ils posaient comme impératif le précepte suivant : « Contente-toi du monde donné. » Schopenhauer et son école, trouvant l'univers indigne de notre approbation, disent : « Anéantis le monde donné. » Lange, s'inspirant des poésies philosophiques de Schiller, tout en parlant avec Kant de devoir et d'impératif catégorique, semble au fond se contenter d'un précepte de ce genre : — Embellis dans ta pensée le monde donné, par la conception ou le rêve poétique d'un monde purement idéal. — Il ne montre pas comment il y a dans l'idéal même une *force* de réalisation selon les lois de la nature, et il le laisse par conséquent à l'état de contemplation esthétique : « C'est, dit-il, un monde où nous pouvons nous réfugier et nous affranchir du monde des sens, et où nous retrouvons la patrie véritable de notre esprit (1). » Mais le problème n'est pas seulement de rêver un monde supérieur, et de s'y réfugier par la pensée loin du réel ; il faut le faire descendre de notre pensée même dans les faits. Aussi, pour réconcilier dans ce qu'ils ont de vrai les divers préceptes moraux, proposerions-nous volontiers, sinon comme impératif, du moins comme *persuasif*, un précepte qui nous semble plus en rapport tout à la fois avec les résultats positifs de la science et avec les spéculations de la métaphysique : — Efforce-toi de transformer le monde donné, conformément à ses propres lois, par l'idéal que tu te donnes et qui peut être lui-même le premier facteur de sa future réalisation. — C'est sur ce principe moral et sur ces inductions métaphysiques qu'une philosophie d'espérance peut s'élever en face de la philosophie « du désespoir. »

1. Voir la préface du second volume de l'*Histoire du matérialisme* (1875).

LIVRE SIXIÈME

LA MORALE SPIRITUALISTE

CHAPITRE PREMIER

LE LIBRE ARBITRE SPIRITUALISTE.

Contre les doctrines qui veulent introduire dans la science des mœurs la méthode des sciences positives et l'idée de l'évolution universelle, nous voyons se maintenir encore la morale spiritualiste. Ses représentants luttent avec courage contre la faveur croissante dont jouissent leurs adversaires. Au scepticisme métaphysique des partisans de l'évolution et de la relativité universelle ils opposent des principes absolus, presque des dogmes métaphysiques : d'une part, la liberté humaine, pouvoir absolu de choisir, d'autre part, le « bien absolu, » puis, comme lien entre ces extrêmes, le « devoir absolu. » Aussi peut-on dire que le premier caractère de la morale spiritualiste, c'est de reposer sur ce que Kant appelait le dogmatisme métaphysique. Son second caractère, c'est d'être un éclectisme, c'est-à-dire un emprunt à des doctrines très différentes et même contraires. En effet, c'est à la métaphysique qui a précédé Kant que se rattachent les notions du bien en soi et du libre arbitre ; d'autre part, les spiritualistes de nos jours admettent avec Kant l'impératif catégorique, l'autonomie de la volonté, la dignité humaine, l'homme considéré comme une « fin en soi ; » dans ces dernières idées,

il est facile de reconnaître cette sorte de dogmatisme moral que Kant voulut substituer au dogmatisme métaphysique de ses prédécesseurs. Le spiritualisme s'efforce donc de faire entrer dans son propre sein les doctrines nouvelles de Kant, sans pour cela rejeter les antiques doctrines des Platon, des Aristote, des saint Augustin, des Descartes, des Leibniz. C'est là une tentative dont il importe d'examiner la valeur, aujourd'hui que toutes les écoles sont en rivalité pour fonder une morale vraiment définitive. Les principes métaphysiques empruntés à l'ancienne philosophie par l'école spiritualiste sont-ils certains ? les principes moraux qu'elle y ajoute avec Kant le sont-ils aussi ? Enfin, ces divers principes peuvent-ils se juxtaposer sans contradiction ? Telles sont les questions que nous aurons à résoudre.

Le mérite du spiritualisme à notre avis, c'est de vouloir fonder la morale proprement dite sur la métaphysique, mais son plus grand défaut, c'est de donner à sa métaphysique la forme d'un dogmatisme, au lieu de la présenter pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour un ensemble d'hypothèses.

La première certitude sur laquelle le spiritualisme veut fonder sa morale, c'est celle de la liberté ou, pour parler avec plus de précision, du libre arbitre. Avec Descartes, il croit prouver directement la liberté par la conscience, par l'évidence du sentiment intérieur ; avec Aristote, il croit la prouver indirectement par sa nécessité pour la morale. Or ni l'une ni l'autre de ces preuves ne peut réellement établir la *certitude* du libre arbitre. Pour commencer par les preuves indirectes, tirées de la loi morale et des rapports sociaux, elles sont une pure pétition de principe. L'école éclectique elle-même a rejeté comme un cercle vicieux la preuve kantienne tirée du devoir, et cependant elle la reproduit à son tour quand il s'agit de « démontrer » la liberté. Il faudrait pourtant s'entendre : ou la preuve est bonne, et alors il ne faut pas réfuter Kant ; ou elle est sans valeur, et alors il ne faut pas la reproduire. On a essayé de la rajeunir en disant : « Supposez que l'homme ne soit pas libre : ou bien il serait contraint d'accomplir la loi par une nécessité irrésistible, et dès lors la loi est *inutile;* ou bien l'agent serait empêché par la même nécessité d'accomplir cette même loi, et dans ce cas la loi est *absurde*. Il est en effet inutile de dire : *Fais cela*, à celui qui ne peut s'empêcher de le faire ; et il est absurde de le dire à celui qui est dans l'impossibilité de le faire. L'action est représentée à l'avance sous forme idéale dans l'esprit de l'agent,

et elle s'impose comme un *ordre;* c'est cet ordre qui serait absurde ou inutile, si l'homme n'était qu'un automate contraint ou empêché par son organisation même de faire ce que la loi ordonne (1). » Ne tombe-t-on point ici involontairement dans ce que les anciens appelaient le *sophisme paresseux*? Ce paralogisme consiste à s'abstenir de poser les causes d'un effet désiré, par exemple à s'abstenir de combattre pour vaincre, sous prétexte que, si la victoire est nécessaire, le combat est inutile, et que, si elle est impossible, le combat est absurde. De même, dans le raisonnement qui précède, on oublie que la loi promulguée, avec ses motifs influant sur l'intelligence et ses mobiles influant sur la sensibilité, peut devenir un des facteurs de sa propre réalisation ; « un ordre, » tout comme une menace, n'est donc ni inutile ni absurde dans l'hypothèse du déterminisme, puisque c'est un des ressorts possibles de « l'automate intelligent et sensible.» — Mais, dira-t-on, les lois n'auraient pas dans ce cas un caractère moral, puisqu'elles ne se réaliseraient plus que par voie de déterminisme. — Cela revient simplement à dire que, si l'homme n'est pas libre, la morale ne sera plus une morale d'êtres libres; mais c'est ce que personne ne conteste. Si on commence par définir la morale de manière à y impliquer la conception du libre arbitre, il ne sera pas étonnant qu'on l'y retrouve; seulement on aura supposé ce qui était en question. L'école spiritualiste ignore trop ou néglige trop les doctrines de ses adversaires, par exemple la morale naturaliste ou positive. Quand elle s'en occupe, elle se borne à montrer que ses adversaires ne peuvent pas fonder une morale comme la sienne. En effet, l'école spiritualiste suppose accordé qu'il n'y a point de science ni d'art des mœurs sans un libre arbitre, conséquemment sans un devoir impliquant pouvoir des *contraires*, sans une loi absolument *impérative* en soi et cependant contingente pour nous, sans une sanction divine rétablissant l'harmonie du bonheur avec la vertu, etc. Mais tout cela, c'est précisément la morale spiritualiste, et il est clair que la morale naturaliste ne peut reposer sur les mêmes idées. La question serait de savoir si ces idées sont vraies et si elles sont la seule interprétation possible des faits. Pour ne pas toujours tourner dans un cercle, il faudrait examiner si l'humanité ne pourra point se passer un jour de la morale du libre arbitre, de l'impératif absolu, de la sanction morale, etc. On suppose la chose évidente, elle ne l'est pas. A-t-on démontré qu'avec le

1. Paul Janet, *Traité de psychologie*, p. 303.

déterminisme des idées et des types idéaux d'action on ne pourra jamais fonder une société *sociable*, ni une vie *viable*, *vita vitalis ?* Voilà cependant ce qu'exigerait une véritable *critique* des fondements de la morale. Les preuves indirectes qu'on reproduit depuis Aristote ne sont qu'une perpétuelle pétition de principe.

Aussi l'école spiritualiste finit-elle par faire appel, pour établir la liberté, au témoignage direct de la conscience. — « Nous sommes aussi sûrs de notre liberté, dit-on, que de notre existence, car elles nous sont attestées l'une et l'autre de la même manière ; nous les affirmons sur la foi de notre conscience (1). » — Par malheur, rien n'est plus obscur que cette conscience admise par l'école spiritualiste, et il est tout d'abord impossible de dire si on a ici affaire à une réalité ou à une simple idée. Autant il est clair que nous *existons*, notre existence ne fût-elle que celle d'un simple phénomène, d'un simple fait de conscience, autant il est peu clair que nous *donnions l'existence* à des actions qui ne seraient pas l'effet nécessaire de notre propre caractère et du milieu ambiant, selon les lois universelles de la raison et de la nature. Dans l'affirmation de l'existence, la conscience ne sort pas de soi : le sujet et l'objet, l'apparence de la pensée et la réalité de la pensée se confondent. « J'ai conscience de mon existence » revient à dire : « J'ai conscience de ma conscience. » Au contraire, l'affirmation de la liberté nous entraîne à la fois hors de nous-mêmes et au plus profond de nous-mêmes, car elle porte : 1° sur la relation fondamentale qui existe entre moi et les autres êtres, entre moi et l'univers ; 2° sur le fond même de mon existence, non plus sur une apparence ou une manière d'être de ma conscience. Je sors ici de ma pensée pour atteindre les êtres hors de moi et l'être en moi. La liberté a donc deux conditions, qui entrent dans sa définition même : sous son aspect négatif, elle est l'*indépendance* par rapport à toute autre cause et même par rapport à l'univers tout entier, car il faut que l'acte libre, en tant que libre, ne soit l'effet d'aucune des causes extérieures dont l'ensemble forme l'univers ;

1. Ad. Franck. *Morale pour tous*, p. 13. Même doctrine chez M. Jules Simon et chez M. Caro. M. Vacherot a une telle foi dans le témoignage intérieur de la conscience qu'il croit le libre arbitre compatible même avec les doctrines qui admettent l'unité fondamentale de l'univers, l'unité de substance, quoique cette unité entraîne, semble-t-il, l'universel déterminisme, l'universelle dépendance des effets par rapport à la cause première. M. Janet, à son tour, défend la liberté sur le témoignage de la conscience, et si M. Ravaisson ne s'explique pas nettement au sujet du libre arbitre, du moins admet-il en termes formels une conscience de la liberté qui se confond pour lui avec la conscience de la spiritualité, « de l'esprit qui souffle où il veut, » c'est-à-dire de l'absolu.

sous son aspect positif, elle est *spontanéité absolue*, activité se donnant à elle-même sa direction et sa loi. Maintenant, la conscience peut-elle saisir sur le fait ces deux conditions, comme le croient les spiritualistes? C'est ce que nous avons à examiner.

En premier lieu, puis-je avoir conscience de mon indépendance par rapport à toute cause étrangère ? Pour cela il faudrait que je connusse toutes les causes qui agissent sur moi, milieu physique et social, tempérament, hérédité, habitudes, humeur du moment, etc. ; que j'eusse mesuré l'action de toutes ces causes, et que je pusse montrer un *reste* inexplicable par elles, conséquemment attribuable à moi seul. Or, comment aurais-je conscience de toutes les causes extérieures et de leur action ? — C'est ici non une conscience proprement dite, mais une connaissance ou *science* qu'il faudrait avoir, et même une science universelle, épuisant son objet ou, comme disent les Anglais, *exhaustive*. En d'autres termes, il faudrait avoir résolu ce problème : Étant donnés tous les mouvements et toutes les forces de l'univers, en calculer l'action et montrer que mon acte, — par exemple un parjure ou un témoignage véridique, — ne peut résulter de cette action. Ce n'est rien moins que la science absolue qui pourrait résoudre un tel problème. Cette science, l'école spiritualiste ne peut me l'attribuer ; elle se contente modestement de « la conscience que la volonté a d'elle-même. » Fort bien ; mais, si je regarde seulement dans ma conscience, mes affirmations ne sont plus valables que dans la sphère et les limites de cette conscience ; je ne puis donc plus dire que ceci : « Je n'ai pas conscience de causes étrangères produisant mon action. » L'école spiritualiste, elle, traduit cette proposition par la suivante, qu'un abîme sépare pourtant de la première : — J'ai conscience qu'il n'existe pas de causes étrangères produisant mon action. — La confusion est évidente : ce qui n'existe pas en moi, c'est la conscience des causes étrangères ; mais, de ce que cette conscience n'existe pas, il n'en résulte nullement que les causes mêmes n'existent pas. C'est comme si l'on disait : *Je ne vois pas* les étoiles composant une nébuleuse, donc je vois *qu'il n'y a pas* d'étoiles composant cette nébuleuse. Ou encore : — Je ne vois pas de rayons de lumière au delà des limites du spectre solaire ; donc je vois qu'il n'y a pas de rayons de lumière au delà de ces limites. — Le chimiste, pour toute réponse, placera en dehors du spectre visible une plaque photographique et vous montrera que la réaction due à la lumière continue de se produire ; ce sont donc simplement vos yeux qui ne sont point un réactif assez

puissant. De même l'astronome vous placera devant un fort télescope et votre nébuleuse se résoudra en étoiles distinctes. Quand il s'agit de vos actions, vous n'avez pas davantage le droit de passer subitement du subjectif à l'objectif, de l'absence de toute *connaissance* des causes étrangères, à la négation de toute *existence* des causes étrangères; en un mot, vous ne pouvez prouver par l'expérience la non-existence d'une certaine cause, puisque l'expérience ne vous apprend rien, sinon que vous ne la percevez pas : ce serait mesurer l'étendue de l'espace à l'étendue de votre champ visuel. Cette illusion d'optique paraît être celle de l'école spiritualiste. Nous pouvons donc, contrairement à ses assertions, conclure que la *conscience de l'indépendance* supposerait celle d'un vide absolu entre nous et le reste des causes, d'un isolement absolu de notre volonté au point précis où elle est libre ; or cette conscience du vide est impossible, parce qu'on ne peut jamais être sûr d'avoir épuisé tout l'être et toutes les formes de l'être pour pouvoir dire : — Ma volonté est ici soustraite à toute relation avec les autres choses, à tout milieu déterminant, à tout lieu secret qui établirait une communication entre elle et la grande machine du monde ; je suis donc seul ici en face de moi, je suis mon maître, je suis à moi-même mon univers séparé de tous les autres mondes et soustrait à leur influence. — Cette prétendue *conscience de l'indépendance* ne serait réellement, si on peut employer ce terme, que l'*inconscience de la dépendance*.

Laissons maintenant l'aspect négatif de la liberté pour l'examiner sous son aspect positif : à ce point de vue, nous avons dit qu'elle pouvait se définir la spontanéité absolue. La volonté « doit produire sa propre action par une sorte de *création ex nihilo*, en ce sens du moins que cette action n'est pas déjà contenue dans un état antérieur... Elle est, suivant l'expression de Kant, la puissance de *commencer* un mouvement (1). » La conscience de cette spontanéité créatrice est-elle possible ? Pour qu'elle le soit, il faut que je puisse apercevoir le fond même de mon être, indépendant de tous les autres êtres et renfermant en soi une double série de changements. La *conscience* de la liberté serait donc, chose à laquelle on ne songe pas, la connaissance absolue de ce qu'il y a d'absolu en nous. Par exemple, pour savoir que c'est bien moi qui suis l'auteur libre de ma résolution, il faut que je sois pour moi-même transparent jusque dans mes plus intimes profondeurs,

1. M. Janet, *Morale*, p. 470.

et que je voie ma résolution sortir de mon fond propre comme un flot sortirait d'une source vive qui se sentirait créatrice de ses propres eaux. S'il restait quelque obscurité dans les arrière-fonds de mon être, je pourrais toujours me demander si l'action que je crois libre n'est pas l'effet nécessaire d'une certaine nature cachée et inconsciente que je ne me serais pas donnée moi-même, le résultat visible d'actions et de réactions invisibles, sorte de chimie dont les opérations profondes échapperaient à la lumière superficielle de la pensée. De plus, cette connaissance absolue de moi-même devrait être *a priori*; — point qu'on oublie encore, — car il faudrait que je visse d'avance les effets dans leur cause. Enfin, il faudrait que moi-même je fusse ma propre cause, mon propre créateur, non pas seulement l'auteur de mes actes, mais encore l'auteur de mon existence. C'est ce que les spiritualistes ont universellement méconnu. Ils distinguent entre la création complète de soi-même, qui est l'existence absolue, et la création de ses actes, qu'on nomme liberté; ils supposent donc que nous avons reçu l'être nécessairement, mais que nous donnons librement l'être à nos volitions. Selon nous, si on examinait la chose avec plus d'attention, on reconnaîtrait qu'elle est contradictoire. S'il y a en moi une nature toute faite que j'ai reçue, une existence dont je ne suis pas la cause, il y a par cela même en moi un fond déterminé, nécessité, impénétrable à ma conscience parce qu'il n'est pas le résultat de mon action consciente. Dès lors, je pourrai toujours me demander si l'action qui paraît venir de ma conscience ne vient pas de ce fond inconscient, si je ne suis pas en réalité, comme dit Plotin, « esclave de mon essence, » c'est-à-dire de la nature propre et de l'existence que j'ai reçues de mon créateur. Par conséquent, pour être *certain* d'être libre, il faudrait que je fusse entièrement l'auteur de moi-même, de mon être comme de mes manières d'être, et que j'en eusse l'entière conscience. En d'autres termes, il faudrait que j'eusse l'existence absolue comme la conscience absolue, il faudrait que je fusse Dieu. Si les spiritualistes veulent bien approfondir la notion de la vraie liberté, ils verront qu'elle aboutit à cette conséquence, qui, pour n'en avoir point encore été ouvertement déduite, n'en est pas moins nécessaire. Au reste M. Ravaisson est entraîné à nous attribuer effectivement une sorte de conscience de l'absolu dans notre substance même, et cette substance est Dieu, quoique, ne poussant point jusqu'au bout les conséquences, M. Ravaisson n'admette pas que nous soyons Dieu. Nous revenons ainsi plus ou moins franchement à la théologie mystique, à la vision en Dieu

de Malebranche, à l'intuition intellectuelle de Schelling, à la conscience de l'absolu de Hegel. Mais l'école éclectique ne repousse rien tant que ces conceptions transcendantes où l'on prétend nous faire atteindre l'être absolu et par cela même nous diviniser. En quoi donc peut-elle faire consister la « conscience » de la liberté, si celle-ci n'est pas la conscience de la *création ex nihilo*, la conscience de la divinité? Être librement moral, dans toute la force du terme, c'est au fond être un dieu, puisque, — nous venons de le voir, — c'est être le créateur de sa propre bonté et, par cela même, de sa propre nature, par cela même aussi de sa propre existence. Etre librement immoral, si la chose est possible, c'est être Satan, c'est-à-dire méchanceté absolue et absolument spontanée, mauvaise volonté créatrice d'elle-même. Le spiritualisme traditionnel croit éviter la difficulté en restreignant à un point particulier notre pouvoir créateur, en faisant ainsi de nous des diminutifs de Dieu ou de Satan; mais peut-on être absolu à moitié, à moitié dieu ou démon? Le même problème revient toujours: qu'il y ait en nous une existence reçue d'ailleurs et par cela même inconsciente, la volonté, qui ne sera plus qu'une détermination superficielle de cette existence, ne pourra plus être consciente et sûre de sa liberté, c'est-à-dire de son indépendance par rapport au fond nécessaire de notre être et par rapport à tous les autres êtres de l'univers. En un mot, ou nous avons conscience d'une volonté et d'une existence absolues, et alors nous sommes Dieu; ou nous n'en avons pas conscience, et alors nous n'avons pas non plus *conscience* de notre liberté.

L'école spiritualiste croit se faire une idée de la liberté plus modeste et plus conforme à l'expérience en la représentant simplement comme « la puissance des contraires. » Ce n'est là qu'un des déguisements de la liberté d'indifférence, à laquelle les philosophes de cette école se trouvent ramenés malgré eux. On commence par définir la liberté « le pouvoir d'agir d'après des idées, » et on croit par là avoir écarté la liberté d'indifférence, à laquelle cependant on aboutit bientôt. En effet, ces idées d'après lesquelles l'homme agit, on ne les considère point comme de vraies forces concourant à la détermination finale: « Tout acte d'intelligence, dit-on, étant *représentatif ou contemplatif*, n'exerce directement aucune action sur la volonté (1). » — Doctrine qui, pour le remarquer en passant, est l'opposé de celle que nous croyons avoir établie ailleurs

1. Paul Janet, *Morale*, p. 469.

sur la force des idées et sur leur tendance à se réaliser elles-mêmes (1). — Dès lors, l'idée dominante a beau être présente comme un témoin ou un guide, elle n'est pas déterminante, et il faut encore une « *tension* » de la volonté, un « *effort* » pour la réaliser. Mais, demanderons-nous, qu'est-ce que cette tension? Si c'est simplement la passion ou inclination, c'est-à-dire le *mobile* qui vient se joindre au *motif*, l'acte sera simplement la résultante nécessaire de l'inclination qui prédominera. Pour éviter le déterminisme des passions d'une part et le déterminisme des idées de l'autre, on est donc obligé d'admettre entre les deux une puissance neutre, qui enveloppe « les contraires. » Or, cette puissance qui peut se déterminer contrairement à l'ensemble des passions et des idées est évidemment la liberté d'indifférence, laquelle consiste, si on veut, à agir *en présence* de motifs, mais non *selon* ces motifs, si bien qu'en dernière analyse elle peut agir à la fois contre tout motif et contre tout mobile. Selon nous, une telle « puissance des contraires » est absolument inintelligible et invérifiable par l'expérience intérieure. Pour la vérifier et la voir en action, il faudrait pouvoir faire deux choses contraires en un même instant, ou en deux instants différents où toutes les conditions seraient identiques ; or, cette égalité absolue des circonstances, des mobiles et des motifs, est irréalisable : quand on recommence l'expérience pour montrer qu'on peut faire le contraire de ce qu'on a fait, le désir même de montrer ce pouvoir est un élément nouveau qui entraîne l'action nouvelle et suffit à l'expliquer (2). La *conscience* de la liberté des contraires est donc impossible, et quand de plus on se figure cette liberté agissant « d'après des idées, » on aboutit à une contradiction formelle : une liberté indéterminée et cependant déterminée au fond par des idées, sans lesquelles et contre lesquelles elle ne peut agir à moins de redevenir indifférente et d'agir à vide.

Quelques spiritualistes semblent reconnaître avec Leibniz que « la volonté dépend toujours des motifs qui la déterminent ; » mais ils croient échapper à la difficulté en disant : « Faut-il en conclure que la volonté n'est pas libre? Non, car les motifs qui me déterminent sont *mes* motifs. En leur obéissant, c'est à moi que j'obéis, et la liberté consiste préci-

1. Voyez *La liberté et le déterminisme,* deuxième partie. — L'intelligence n'est ou ne semble être purement *contemplative,* dans les questions pratiques, que quand il y a balance entre plusieurs idées, conséquemment ignorance actuelle de ce qu'il y a de meilleur à faire. Cette apparente absence de force déterminante n'est donc que l'équilibre provisoire des forces opposées, que finit par rompre l'idée même. Au fait, toute idée tend à se réaliser et se réaliserait effectivement si elle était seule.

2. Voyez pour les détails *La liberté et le déterminisme, ibid.*

sément à ne dépendre que de soi (1). » Cette apparente solution du problème nous semble rouler sur une ambiguïté des termes : *mes* motifs peuvent être miens parce que je les *subis* ou parce que je les *fais*. Dans le premier cas, il n'y a pas liberté, sans quoi on pourrait dire : « mes passions sont *miennes;* dépendre de mes passions, c'est donc être libre. » Dans le second cas, la liberté semble d'abord possible, et au fond ne l'est pas davantage. Comment en effet pourrions-nous produire nous-mêmes des idées, forger de toutes pièces des motifs qui ne seraient pas amenés par le développement même de la pensée? Nous serions alors, — comme plusieurs n'ont pas craint de le soutenir, — créateurs de nos propres idées ou de nos propres motifs, ce qui est encore plus inexplicable que de créer nos actes. En effet, si une faculté a des lois déterminées, c'est l'intelligence. Ce prétendu pouvoir créateur est donc, en premier lieu, contraire à l'expérience psychologique, qui nous montre les idées se succédant toujours selon les lois de l'association, sauf les perturbations apportées par la sensibilité, lesquelles sont également soumises à des lois. L'influence de l'attention, qu'on invoque ici comme preuve de la liberté, n'est point celle d'un pouvoir indifférent, mais d'une idée dominante ou d'un désir dominant : admettre qu'elle est l'acte d'une volonté libre, c'est supposer ce qui est en question. Ou bien la volonté libre qui suscite les motifs et fait attention à l'un plutôt qu'à l'autre le fera sans motif, et alors ce sera toujours la liberté d'indifférence ; ou elle le fera avec un motif, et alors les lois du déterminisme intellectuel suffiront à expliquer la direction de la volonté. Faire dépendre les motifs d'une volonté ambiguë et indéterminée, c'est admettre des effets sans cause, ou du moins sans une cause adéquate à l'effet et capable d'expliquer pourquoi l'effet est de telle manière plutôt que de telle autre. En second lieu, cette opinion roule dans un cercle vicieux, où la volonté produit les motifs et où les motifs produisent la volonté. Enfin, transporter ainsi la liberté d'indifférence dans l'intelligence même, c'est déplacer la difficulté et non la résoudre, puisqu'on demandera toujours comment un pouvoir raisonnable peut produire sans raison telle raison d'agir, quand il aurait pu produire la raison contraire. On n'a plus alors seulement une volonté inintelligible, mais, comme nous l'avons vu, une intelligence inintelligible et conséquemment inintelligente.

Nous ne croyons donc pas que le spiritualisme traditionnel,

1. Ravaisson, *Philosophie au dix-neuvième siècle*, p. 223.

pas plus que le spiritualisme criticiste, ait réussi ni à établir la *conscience* de la liberté ni à donner de la liberté une definition compréhensible. Nous venons de voir la preuve directe par l'expérience intérieure échouer comme les preuves indirectes tirées de la loi morale et des rapports sociaux. Le sujet de la moralité libre demeure ainsi à l'état problématique : quoi qu'en disent les spiritualistes, nous ne *savons* pas si nous sommes libres, si nous pouvons être désintéressés, si nous pouvons être moraux, si nous pouvons être des causes de nos actes et de nous-mêmes, des dieux incarnés dans un corps. C'est pourquoi la première base de la morale spiritualiste est une simple hypothèse métaphysique, indûment érigée en certitude par un dogmatisme injustifiable. Selon nous, on s'en souvient, la liberté n'est primitivement qu'un idéal et nous ignorons jusqu'à quel point cet idéal est réalisé en nous : la seule chose certaine, c'est qu'il agit comme toute idée sur notre conduite et devient ainsi un des facteurs de notre progrès. L'école spiritualiste ne nous paraît donc avoir saisi ni la vraie nature de la liberté, ni son vrai rôle en morale, qui reste entièrement à déterminer. Ce n'est pas ici le lieu de montrer ce rôle : nous devons maintenant nous borner à la critique, tâche assez difficile déjà et assez importante, puisque la morale spiritualiste est au fond la morale traditionnelle, la morale du « sens commun, » dont l'influence est encore dominante dans les mœurs et dans les lois.

CHAPITRE DEUXIÈME

IDÉE SPIRITUALISTE DU BIEN OU DE LA PERFECTION.

Le second principe, le second dogme métaphysique sur lequel le spiritualisme fait reposer la morale comme sur une base *certaine*, c'est l'idée du bien ou de la perfection. Il n'entend pas seulement par là le bien relatif, mais le «bien absolu» ou, comme disait Platon, le bien en soi. — Ainsi conçu, le bien sera-t-il moins indéfinissable et moins insaisissable que ne l'est la liberté? Pour le savoir, examinons comment l'école spiritualiste le définit. Moins soucieuse de la nouveauté que de la fidélité à la grande tradition philosophique, elle s'est contentée sur ce point de la doctrine depuis longtemps soutenue par les platoniciens, par les chrétiens, par Malebranche, par Leibniz, qui ramène le bien à la *perfection*. Malebranche distinguait, comme on sait, deux sortes de rapports : ceux de grandeur, objet des mathématiques, ceux de perfection ou d'excellence, objet de la morale. « Une bête est plus estimable qu'une pierre et moins estimable qu'un homme, parce qu'il y a un plus grand rapport de la perfection de la bête à la pierre que de la pierre à la bête, et qu'il y a un moindre rapport de perfection entre la bête comparée à l'homme qu'entre l'homme comparé à la bête. Et celui qui voit ces rapports de perfection voit des *vérités* qui doivent régler son *estime*, et par conséquent cette espèce d'*amour* que l'estime détermine. » Leibniz dit à son tour, en un langage plus exact et plus clair : « J'appelle perfection tout ce qui élève l'être... Elle consiste dans la force d'agir ; et comme tout être réside en une certaine *force*, plus grande est la force, plus haute et plus libre est l'essence. En outre, plus une force est grande, plus se manifeste en elle la *pluralité dans l'unité*. Or l'un dans le plusieurs n'est autre que l'accord, et de l'accord naît la *beauté*, et la beauté engendre l'*amour* (1). » Cette phrase contient d'avance, en sa riche précision, tous les

1. Leibniz, *Ueber die Glückseligkeit*, édit. Erdmann, LXXVIII, p. 627.

développements apportés à la morale de la perfection par le spiritualisme contemporain. « La conscience, dit M. Vacherot, nous révèle en même temps l'infériorité de la vie animale et la *supériorité* de la vie humaine... L'esprit commande à la chair, l'ange à la bête, l'homme à l'animal (1). » — « Le bien *moral*, dit à son tour M. Janet, suppose un *bien naturel* qui lui est antérieur et lui sert de fondement... Les biens naturels, antérieurs au bien moral, et qui devront être l'objet d'un choix, ne s'évaluent pas par le *plaisir* qu'ils nous procurent, mais par un caractère intrinsèque, que nous appelons leur *excellence* et qui est indépendant de notre manière de sentir (2). » M. Ravaisson enfin définit aussi le bien par la perfection ou l'excellence, qu'il place avec les Grecs et Leibniz dans la beauté, objet de l'amour. « Ce serait, dit-il, faire quelque chose pour sortir de ce cercle de termes abstraits et généraux qui consiste à définir le devoir par la fin ou par le bien et le bien ou la fin par le devoir, que de définir le bien, par exemple, comme le firent les Grecs et particulièrement les stoïciens, par le beau, puis le beau par l'harmonie et l'unité, ou encore par ce qui détermine l'amour, ou par l'amour lui-même (3). » M. Charles Lévêque, dans sa *Science du beau*, ramène la beauté morale ou bien moral, comme toute autre beauté, aux deux éléments qu'il croit être ceux de la perfection même : la puissance et l'ordre ; ce sont encore les deux éléments de Leibniz, qui ajoutait, il est vrai, comme M. Ravaisson, que la force et l'ordre produisent l'amour.

Quelque hautes que soient et cette doctrine et l'autorité des anciens philosophes qui l'ont soutenue, elle nous paraît cependant donner prise à des objections nombreuses, auxquelles les spiritualistes ont négligé de répondre. La morale de la perfection a été attaquée à la fois par Kant et par les naturalistes, au nom de l'idée de devoir et au nom de l'idée de bonheur. Et en effet, rien n'est moins évident, rien n'est moins clair que le principe du bien proposé par l'école spiritualiste. Pour nous en rendre compte, analysons l'idée de perfection et voyons dans quelles notions plus précises elle viendra se résoudre. Quant à la morale de la beauté et de l'amour, qui est la morale de la perfection sous une forme plus élevée et plus achevée, elle mérite d'être étudiée à part : nous y reviendrons plus loin, et nous ne l'examinerons en ce moment que dans ce qu'elle a de commun avec la morale traditionnelle du spiritualisme.

1. *Essais de philosophie critique*, p. 929.
2. *La morale*, préface, p. VI.
3. *La philosophie en France*, p. 225.

Ce qui produit, dans cette question capitale, une foule de malentendus entre les moralistes, c'est le sens ambigu des mots de perfection, d'excellence, de supériorité. Ces termes, rigoureusement interprétés, n'expriment par eux-mêmes que les relations appelées par les grammairiens comparatif et superlatif : ils n'indiquent pas la nature de l'objet auquel on les applique. Cet objet peut être une quantité abstraite ; il peut être une qualité concrète, il peut être un plaisir, etc. En d'autres termes, un objet peut être supérieur à un autre en grandeur, en nombre, en force, en intelligibilité, en agrément. Et comme chacune de ces supériorités répond à quelqu'une de nos facultés en qui elle cause une satisfaction plus grande, un surcroît de développement, comme d'autre part toute satisfaction des facultés engendre un surcroît de bonheur, il en résulte une relation finale de toute supériorité à la supériorité de bonheur, laquelle est évidemment un bien. De là une tendance à étendre le mot de bien aux supériorités de toute sorte, qui fait qu'on oublie à la fin le véritable signe intérieur du bien, la joie. Mais il n'est nullement démontré qu'une *supériorité* en elle-même, quel qu'en soit l'objet, soit un bien, ni qu'un *accomplissement*, un *achèvement*, une *perfection*, quel que soit l'objet accompli et achevé, soit encore un bien. Le spiritualisme nous semble donc avoir le tort de prendre pour principe une idée vague qui, en elle-même, n'a rien de moral.

L'accomplissement, l'agrandissement, le progrès d'une quantité ou d'une qualité ne devient un bien, pourrait-on dire, que lorsqu'il atteint une fin. Aussi le spiritualisme se voit-il forcé de remplir l'idée vide de *perfection* par celle de *fin* atteinte. La perfection d'une montre, c'est de marquer exactement l'heure ; la perfection d'un cheval c'est de bien courir ; la perfection de la mémoire, c'est de bien accomplir sa fonction, qui est de retenir le passé ; la perfection de nos facultés, en général, c'est leur ajustement complet à leur fonction, à leur but. Tout dépendra donc de la valeur des fins. Mais la question ne fait ainsi que se déplacer et se reporter sur les objets de notre activité, ou sur les *buts ;* il s'agit toujours de savoir pourquoi tel objet est supérieur à tel autre, plus excellent que tel autre, plus propre que tel autre à être la fin de notre activité.

Selon le spiritualisme, cette supériorité de certains objets, de certaines fins sur d'autres, est indépendante de notre sensibilité et inexplicable par la sensibilité seule. Pour établir cette thèse fondamentale et prouver ainsi qu'il existe un bien en soi différent du bien senti et désiré par nous, on commence par

une insuffisante réfutation de l'épicurisme et de l'utilitarisme. Le plaisir, dit-on, ne peut-être à lui-même sa règle; en effet, « s'il faut faire un choix entre les plaisirs, c'est que le plaisir n'est pas un principe qui se suffit à lui-même... Il me faut pour ce choix une raison, et cette raison ne doit pas être tirée du plaisir lui-même, puisque c'est lui qui doit être discipliné et gouverné (1). » A cet argument les utilitaires répondront : — La règle du plaisir, c'est simplement la plus grande quantité possible de plaisir; le maximum du plaisir peut parfaitement servir de loi pour les plaisirs particuliers. Si vous présentez à un enfant une petite pêche et une grosse, a-t-il besoin d'un principe autre que le plaisir de manger des pêches pour choisir la plus grosse? Je puis aussi » discipliner et gouverner » le plaisir ou la passion du moment, par exemple le plaisir de boire une eau glacée quand je suis en sueur, en songeant que je risque de perdre, avec la vie, tous mes plaisirs à venir. Le spiritualisme est-il donc autorisé à dire que, dans le système épicurien ou utilitaire, « la *passion* devient le seul juge et la seule mesure du bien et du mal, » quand un animal même a assez d'intelligence pour triompher de la passion en renonçant à un plaisir présent, comme celui de dérober un morceau de viande, par crainte du châtiment à venir? Accordera-t-on aussi à l'animal l'idée du « bien en soi? » — On ajoute un second argument qui ne nous paraît pas plus convaincant que le premier. Si, dit-on, nous n'agissions jamais pour un autre bien que le plaisir, comme le croient les épicuriens, nous n'éprouverions jamais le sentiment pénible du sacrifice et de l'effort, puisque ce serait toujours à un plaisir que nous sacrifierions un autre plaisir. « Lorsque nous préférons sciemment un plaisir plus grand à un plaisir moindre, nous n'éprouvons aucun sentiment de contrainte, nous le faisons avec *plaisir*. Comment donc se fait-il qu'il y ait des cas où une telle préférence soit accompagnée de douleur? Comment me serait-il pénible et douloureux de chercher mon plus grand plaisir? Ce serait incompréhensible (2). » Rien de plus simple, au contraire : le plus grand plaisir étant à venir et exigeant présentement une privation ou une douleur comme condition, il n'est pas étonnant que la poursuite du plus grand plaisir soit dans certains cas pénible. Nous ne saurions d'ailleurs admettre que, en préférant un plaisir plus grand à un moindre, nous le fassions avec plaisir et sans aucune contrainte. Les faits

1. Paul Janet, *La morale*, p. 15.
2. Paul Janet, *La morale*, p. 486.

prouvent le contraire. L'enfant même qui choisit le plus gros fruit regrette de ne pouvoir tout prendre, témoin cet enfant qui pleurait devant une table chargée de friandises en disant : Je n'ai plus faim. — Eh bien ! remplis tes poches. — Elles sont pleines ! — Et il recommençait à pleurer. L'homme qui se résout à une opération chirurgicale pour avoir le plaisir d'échapper à la mort ne s'y résout pas « avec plaisir » et « sans contrainte ; » il ne fait cependant que préférer un plaisir plus grand à un moindre. Nous ne voyons donc pas que cet argument puisse réfuter l'utilitarisme ni établir « la distinction fondamentale entre ce qui est bon par soi-même et ce qui est bon pour notre sensibilité (1). »

Nous ne saurions davantage admettre un troisième argument en faveur du *bien en soi*, — argument tiré de ce que le plaisir doit avoir une *cause* et que cette cause doit être *bonne*. Spinoza avait dit : « Ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que nous la désirons, c'est parce que nous la désirons qu'elle est bonne. M. Janet réplique : « Ce qui ne serait ni *bon* ni *mauvais* ne serait pas susceptible d'être désiré : ce qui n'aurait aucune *qualité déterminée* ne pourrait procurer aucun plaisir et par conséquent provoquer aucun désir. C'est donc la nature même de l'objet qui le rend désirable, et par conséquent il est déjà bon par lui-même avant d'être désiré (2). » Nous répondrons : — Sans doute, ce qui n'aurait pas une qualité déterminée *capable de produire le plaisir* ne pourrait procurer le plaisir, mais c'est là une tautologie ; quant à en conclure (chose bien différente) que ce qui procure le plaisir a une *bonté* intrinsèque, c'est une pétition de principe. D'après l'expérience, le plaisir résulte d'une relation des objets à nos besoins et à notre sensibilité, non d'une *nature* absolue qui les rendrait désirables en eux-mêmes ; cette nature désirable est une pure hypothèse métaphysique. Le raisonnement par lequel on essaie de l'établir ressemble à celui des enfants qui attribuent une bonté ou une méchanceté intrinsèque aux objets d'où leur vient le plaisir ou la douleur : — Une pierre m'a fait du mal ; or ce qui n'aurait aucune *qualité déterminée* ne pourrait procurer aucune douleur ; donc la pierre a une *nature* qui la rend nuisible et méchante. — Le goût du citron est agréable à l'un, désagréable à l'autre ; donc le même citron est à la fois intrinsèquement bon et mauvais. — Avec ce mode de raisonnement, on pourrait transporter dans les objets

1. *La morale*, p. 87.
2. *La morale*, p. 23.

extérieurs tout ce qui est dans notre sensibilité et confondre le résultat d'une relation avec une qualité absolue ou intrinsèque.

Pour expliquer cette supériorité gratuitement attribuée à certains objets, à certaines qualités, les spiritualistes sont réduits à invoquer soit une *intuition* inintelligible qui dispense de toute preuve, soit une série d'arguments qui nous semblent reposer sur une confusion d'idées. Passons en revue ces divers essais d'explication. « Par la même raison, dit M. Janet, que M. Mill admet sans preuve que la santé est bonne, que le plaisir est bon, je crois qu'il faut admettre *sans preuve* que les choses sont bonnes, même indépendamment du plaisir qu'elles nous procurent, mais en soi et par elles-mêmes, en vertu de leur excellence intrinsèque. A qui me demandera de lui prouver que la pensée vaut mieux que la digestion, un arbre qu'un tas de pierres, la liberté que la servitude, l'amour maternel que la luxure; je ne pourrai pas plus lui répondre qu'à celui qui me demandera de lui prouver qu'un tout est plus grand que ses parties (1). » C'est là de « l'intuitionnisme » pur, qui, il faut l'avouer, n'a rien de scientifique. La preuve de supériorité que M. Janet semble croire impossible à présenter ne l'est réellement pas pour les exemples qu'il donne. Au reste, M. Janet, malgré ce qu'il vient de dire, finit lui-même, à la suite de Leibniz, par entreprendre cette preuve : « Ou bien, dit-il, nous apercevons intuitivement, et par un sens spécial, la qualité des choses, et nous avons le droit d'affirmer sans preuve que tel objet vaut mieux que tel autre ; la perfection de l'esprit, ou de la liberté, ou de la bonté, serait alors une qualité simple et indéfinissable qui ne pourrait se ramener à aucune autre ; — ou bien, si l'on ne veut pas s'arrêter à cette qualité simple, on serait conduit, comme nous, à ramener le concept de perfection à deux éléments : l'*intensité* de l'être et la *coordination* de ses puissances. » On reconnaît les deux principes de Malebranche et aussi de Leibniz. Nous voilà ainsi ramenés par le spiritualisme contemporain aux idées de *puissance* et d'*ordre* intelligible, — c'est-à-dire en définitive de volonté et d'intelligence, — dont l'ancien spiritualisme avait fait déjà le fondement de sa morale ; ce sont donc ces idées qu'il faut examiner de plus près (2).

1. *La morale*, p. 72.
2. Le principal mérite de M. Janet, dans sa *Morale*, est, comme il le remarque lui-même, le grand nombre de vues incidentes et de questions secondaires par lui étudiées et qui ne sont dans aucun autre traité de morale. « Il est bien difficile,

Pour procéder avec rigueur, mettons soigneusement à part toute hypothèse métaphysique, et n'usons que de l'analyse psychologique ou du raisonnement. L'école spiritualiste pourra-t-elle alors, à l'aide de ses seuls principes, persuader aux partisans de la science positive et aux naturalistes qu'il y a, dans la puissance et dans l'ordre, un autre bien que celui qui résulte de l'utilité de la puissance et de l'ordre pour le bonheur d'un être doué à la fois de volonté, d'intelligence et de sensibilité ? — Ne faites pas de confusion, diront les naturalistes, et tenez-vous au sens strict des termes. L'association des idées vous fait joindre malgré vous à l'idée d'intelligence le plaisir de la vérité connue et à l'idée de force le plaisir de la force déployée ; vous avez alors beau jeu à soutenir que la vérité connue est un bien, puisqu'en fait elle est une joie. Mais, par une méthode vraiment scientifique, supprimez tout plaisir et considérez d'abord en soi l'objet de l'intelligence, la vérité ; cet objet se réduira à un rapport de principe à conséquence ou à un rapport de cause à effet. Faites abstraction de l'agrément que la vérité procure à l'intelligence même, en quoi alors la vérité sera-t-elle bonne ou mauvaise ? Qu'y a-t-il de bon, au point de vue abstrait du vrai, à ce que deux et deux fassent quatre plutôt que cinq ? à ce que les trois angles d'un triangle vaillent deux droits ? à ce que 100 degrés de chaleur produisent l'ébullition de l'eau ? Cela est dans l'ordre, cela est logique, cela est nécessaire, en un mot cela est vrai, soit ; mais cela n'est pas bon. Ce qui est vrai est vrai ; impossible d'ajouter que ce qui est vrai est bon sans le moyen terme de l'intelligence et de la volonté. Le mot de bon ne prend un sens que si vous mettez la vérité en rapport avec une intelligence dont elle devient l'aliment, la satisfaction, le moyen de développement et par cela même la jouissance.

Ferez-vous donc un pas de plus et direz-vous avec Leibniz que c'est la vérité en tant qu'intelligible ou, en un seul mot, l'*intelligibilité* qui est bonne ; qu'elle est le bien et la perfection même, parce qu'elle ne fait qu'un au fond avec la réalité, dont elle manifeste à la fois l'identité et la variété, *identitas in varietate*, par conséquent l'intime harmonie ? « La perfection, disait Leibniz, est un degré de la réalité positive, ou, ce qui revient au même, de l'*intelligibilité affirmative*, de telle sorte que cela est plus parfait où se manifestent plus de choses dignes de remarque, » c'est-à-

dit-il lui-même, d'être original sur les principes : mais la science peut s'avancer par les détails ; on n'en tient pas toujours assez de compte en philosophie. »

dire capables d'être affirmées et comprises par une intelligence. — On sait ce qu'objectait Wolf: « Y a-t-il plus de choses à observer dans un corps sain que dans un corps malade ? — Oui, répond Leibniz ; si tous les hommes étaient malades, beaucoup de belles observations cesseraient, à savoir celles qui constituent le cours naturel des choses. » — Pourtant, un corps malade offre à l'intelligence non seulement les effets des lois normales, mais encore les perturbations résultant d'autres lois, également normales en elles-mêmes, qui compliquent les premières: il y a donc dans la maladie autant de choses dignes de remarque, autant de matière à la science que dans un corps en santé. Pour Leibniz, il est vrai, ce qui est « digne de remarque » et intelligible, c'est seulement l'essentiel, le général, le régulier. « Le parfait, dit-il, c'est ce qui est plus *régulier* et comporte un plus grand nombre d'observations plus générales; » — mais les monstruosités, elles aussi, ont leurs lois et rentrent dans les règles générales : tout ce qui est est régulier, rationnel, intelligible ; c'est Leibniz même qui nous l'apprend ; tout est-il donc bon ? Au fait, si vous supprimez les sensations agréables ou pénibles des êtres vivants, une tempête est aussi intelligible et soumise à des lois générales que le calme, la destruction d'un monde que sa formation, la rupture d'un mécanisme quelconque que sa conservation, car, dans un cas comme dans l'autre, ce sont les mêmes lois générales qui agissent, la même nature, la même Pénélope qui fait ou défait la trame des choses : il n'y a de différence que dans le jeu des dessins changeants. Ce qui nous paraît, à nous, plus intelligible, c'est simplement ce qui est pour nous moins compliqué, ce qui est incomplet et abstrait du reste ; mais, dans la réalité, tout ce qui est est intelligible et enveloppe également l'infini, comme l'a montré Leibniz lui-même.

Si ce n'est pas l'intelligibilité qui est bonne, vous direz peut-être que c'est l'intelligence. Mais aurez-vous le droit de le dire si vous considérez à son tour l'intelligence en elle-même, sans rapport avec la volonté et avec la sensibilité ? — chose d'ailleurs impossible, car il n'y a pas d'intelligence sans la sensation ni de sensation sans le plaisir et sans l'action. — Dans la réalité positive, l'intelligence est bonne parce qu'elle augmente la puissance de la volonté et l'énergie de la vie ; augmentation qui, à son tour, produit un sentiment de joie. Mais un être purement intelligent qui, par hypothèse, ne serait qu'un miroir insensible des choses et ne pourrait jamais être davantage, jamais agir, jamais jouir, en quoi

serait-il bon ? Il serait intelligent, il serait en conformité avec les choses, il serait pour ainsi dire la continuation des choses elles-mêmes sous une autre forme, comme le rayon réfléchi par le miroir est la continuation du rayon incident, comme l'empreinte du cachet sur la cire est la continuation du cachet, comme la forme du rocher façonné par les coups répétés des vagues est la continuation, la résultante, l'expression des forces de la mer ; je vois dans tout cela de la logique, de la nécessité ; j'y vois l'identité du monde se poursuivant jusque dans la pensée qui le reflète, j'y vois la prolongation et en quelque sorte la présence du tout dans les parties qui n'existeraient pas indépendamment de lui : je n'y vois rien de véritablement bon. Je ne puis encore que répéter en face des objets intelligibles et du sujet intelligent : — Le monde est ce qu'il est, il est partout d'accord avec lui-même, dans la pensée comme dans les choses, dans l'esprit transparent de l'homme comme dans la pierre opaque du chemin ; en un mot ce qui est est. — « Tu ne sortiras jamais de cette pensée, » comme disait le vieux Parménide. Eriger en bonté et en bien cette fatalité de la logique universelle, dont le réseau enserre la pensée comme les objets pensés et qui n'est peut-être que la suprême indifférence de la nature impassible, c'est introduire subrepticement dans la vérité, dans l'intelligence, dans l'ordre qui est leur rapport mutuel, une considération déguisée d'utilité humaine, de moyen au service de notre volonté et de notre sensibilité, une relation secrète avec le progrès de la vie et avec la joie qui en résulte. La vérité et l'intelligence seront alors hypothétiquement bonnes si elles servent à la félicité ; sinon elles seront mauvaises. Le monde de Schopenhauer et de Hartmann, par exemple, pourrait être vrai et saisi comme tel par une intelligence ; il n'en serait pas moins le pire des mondes, étant le monde de l'universelle douleur. Nous pouvons donc conclure que ni l'ordre et le vrai, ni l'intelligence qui les reflète, ne sont un bien en soi, un bien absolu.

L'école spiritualiste concevrait probablement elle-même des doutes sur la prétendue bonté intrinsèque de l'intelligibilité et de l'intelligence, si elle examinait avec plus de rigueur en quoi consiste l'acte même de comprendre, *intelligere*. Considérons d'abord la connaissance objective des choses, c'est-à-dire la science. La connaissance implique la possibilité de rendre *raison* de ce qu'on connaît : c'est là un principe cher aux leibniziens et aux cartésiens. Or, on ne peut rendre raison d'une chose, comme le remarque Kant, qu'au moyen d'une autre dont la première dépende et dépende nécessairement.

Il n'y a donc de connaissance proprement dite que d'une diversité et d'une diversité liée : *identitas in varietate*, comme dit Leibniz. C'est alors de l'ordre, soit ; mais cet ordre est tout simplement la nécessité même, le déterminisme des raisons. Allons plus loin, ce n'est pas autre chose que le mécanisme, car nous plaçons dans le temps et dans l'espace toute diversité, et nous n'avons d'autre moyen de lier cette diversité que le changement ou le mouvement conçu selon des lois mathématiques et nécessaires. Aussi peut-on dire avec Descartes, Leibniz et Kant qu'il n'y a de science proprement dite que du mouvement. L'intelligence ne fait donc que démonter un mécanisme, et c'est proprement en cela que consiste la connaissance objective. Ceci posé, comment les Descartes et les Malebranche peuvent-ils appeler l'intelligence un bien, abstraction faite de toute sensibilité et de toute relation au désir ? Elle est la réduction des choses à des rapports abstraits dans l'espace et dans le temps, à des nombres, à des figures, à des lois, à des mouvements en divers sens. Elle trouve aussi bien sa satisfaction dans ces rapports abstraits que dans des rapports réels. Même quand elle opère sur des choses réelles, elle n'en considère encore que les caractères abstraits, les lignes, les contours, dehors de la réalité. C'est abuser des mots que d'appeler *bien* ces abstractions où la science enferme ses objets, laissant en dehors le fond impénétrable où l'être palpite, sent, jouit. Même quand il s'agit d'entendre et d'expliquer ma propre existence, je ne puis le faire, dit Kant, sans la résoudre en un ensemble de phénomènes objectifs et mécaniques, de mouvements et de nécessités, où je ne me retrouve plus et qui me deviennent d'autant plus indifférents qu'ils sont plus clairs et plus intelligibles. C'est ce qui a fait dire à certains kantiens, avec une subtilité qui a sa part de vérité, que la connaissance objective, au lieu de *poser* son objet, le décompose par l'analyse, conséquemment le détruit et le *nie*. D'où ils concluent que la vérité, loin d'être supérieure à la réalité et identique au bien, est également opposée à l'un et à l'autre (2). Elle n'est pas supérieure à la réalité puisqu'elle n'en est que le squelette et le mécanisme abstrait ; elle n'est pas identique au bien puisqu'elle a un caractère de nécessité, de contrainte, de loi inflexible, et que de plus elle est une résolution des choses en leurs éléments, donc une destruction. De là à cette proposition que l'intelligence peut autant s'appeler un mal qu'un bien, il

1. Voir M. Lachelier, *De l'induction* et *De natura syllogismi*.

n'y a qu'un pas. C'est le paradoxe qu'ont soutenu certains philosophes pour lesquels l'intelligence est un principe négatif et destructeur ; Leibniz lui-même finit par placer dans l'intelligence et dans ses lois nécessaires, identiques à la matière première, l'origine du mal. A plus forte raison un Schopenhauer pourra-t-il considérer l'intelligence comme un simple phénomène cérébral par lequel le mécanisme extérieur du monde se reflète dans le mécanisme intérieur du cerveau. Il ajoutera que la volonté seule *pose* et crée, que l'intelligence *oppose* et dissout. Se chercher soi-même par l'intelligence, par la science, c'est se fuir. Se penser, c'est se ramener à un ensemble de phénomènes nécessaires et objectifs où on ne se voit plus, où on n'aperçoit plus d'existence ni d'unité durable, si bien qu'en cherchant à saisir son être par la pensée, on voit s'évanouir en soi l'être véritable, on voit son *moi* se perdre dans le tout et dans le mécanisme universel. L'universalité étant l'objet propre de la pensée, l'être individuel semble nié par la pensée même. Il y a quelque chose de sérieux dans la formule ironique de Bersot : « Je pense, donc je ne suis pas. » Si on ne peut aller jusqu'à dire proprement que l'intelligence analytique et objective soit une négation et un mal, du moins ne peut-on dire qu'elle soit en elle-même un bien ; elle n'est ni bonne ni mauvaise abstraction faite de son rapport avec la vie et la sensibilité.

Il est vrai qu'il existe une autre sorte d'intelligence, plus profonde cette fois, à ce qu'il semble, et moins réduite à suivre la trace des mouvements, à glisser le long des rouages d'un mécanisme : c'est la conscience immédiate. Là, selon certains spiritualistes, l'esprit se saisit lui-même sans intermédiaire, par une expérience tout intérieure, et cette conscience est vraiment un bien. — Mais nous avons vu que cette intuition immédiate du fond de notre être, si elle existe, est tellement obscure qu'il n'y a rien de plus incertain, de plus sujet à des interprétations contradictoires. En tous cas, il n'y a plus là science ni intelligence proprement dite ; il n'y a plus vérité ni intelligibilité ; il y a sentiment de la vie, et ce qui fait que ce sentiment est bon, c'est au fond qu'il est agréable. Supprimez la joie d'être et d'agir, le sentiment obscur, mais profond, de la volonté satisfaite, du désir uni à son objet, qu'y aura-t-il de bon dans la conscience ? Elle ne serait plus alors qu'une accumulation et une condensation de perceptions froides, de lumière sans chaleur ; elle ne serait plus que du mouvement reflété et projeté dans une image intérieure par un mécanisme analogue à celui d'une lanterne magique.

Est-ce à dire que nous n'attachions aucun prix à l'intelligence et à l'intelligibilité, à la science et à la vérité, à la conscience et à l'être ? — Loin de là ; mais ce que nous contestons, c'est cette prétendue *bonté intrinsèque* qu'on veut leur attribuer, c'est cette qualité, cette perfection toute faite, cette excellence propre qui en feraient des *biens en soi*. Tout au moins une pareille opinion n'est-elle qu'une hypothèse métaphysique, et nous venons de voir que l'hypothèse opposée, elle aussi, est plausible. Entre l'intelligence principe du bien et l'intelligence principe indifférent ou même principe du mal, comment choisir avec certitude? Comment savoir si on ne prend pas, dans ces hauteurs métaphysiques, Ahriman pour Ormuzd ? — Revenons donc sur terre et considérons l'intelligence par rapport à nous, à nos besoins, à notre satisfaction.

A ce point de vue positif, l'intelligence est bonne par la puissance qu'elle confère : Bacon a raison de le dire, la puissance de l'homme se mesure à sa science. Le savoir est du pouvoir emmagasiné. Savoir que la vapeur a une force expansive, c'est pouvoir inventer la locomotive. Savoir comment un mécanisme est construit, c'est pouvoir agir sur ce mécanisme et pouvoir le tourner à son profit. La connaissance de la nécessité qui lie les choses est pour nous un moyen de liberté ; la décomposition des choses par la science nous permet de les recomposer en nous prenant nous-mêmes pour centre. Le plaisir de savoir est au fond le plaisir de la difficulté vaincue, le plaisir même de la victoire, le plaisir de la puissance exercée et accrue. Soutiendrons-nous donc que la puissance, la force, est le bien, ou tout au moins, avec Leibniz, qu'elle est un bien, et cela indépendamment du bonheur ? — Ce serait encore là confondre des idées très différentes : autre chose est la force, autre chose le bien. La vérité, disions-nous tout à l'heure, est essentiellement un rapport de principe à conséquence, une identité totale ou partielle, une forme logique ; la force, dirons-nous maintenant, est essentiellement un rapport de cause à effet, un principe de mouvement et de changement, une forme de la réalité. Ceci entendu, nous demanderons de nouveau ce qu'il y a de bon à ce que la cause produise son effet, à ce que la force engendre le mouvement, et si cette nécessité *réelle* est plus digne de s'appeler *le bien* que la nécessité *logique* dont nous parlions tout à l'heure. Tout dépend de la nature de l'effet produit ; la force est bonne si l'effet est bon, mauvaise si l'effet est mauvais. Et par quel moyen, à ne consulter que l'expérience, jugerez-vous que l'effet est bon ou mauvais ? Vous serez encore obligé de re-

courir à l'idée d'une augmentation ou d'une diminution de vie qui, empiriquement, ne vaut que comme augmentation ou diminution de l'intime félicité.

Cette force intérieure qu'on nomme volonté n'a elle-même de prix positif, en dehors des considérations *métaphysiques*, que comme puissance emmagasinée, puissance de penser, puissance d'agir, conséquemment puissance de vivre et de se sentir vivre, ou puissance de jouir. Tant valent les fruits, tant vaut l'arbre. Une volonté forte, énergique, nous semble un bien parce qu'elle renferme virtuellement beaucoup d'actions capables de procurer la félicité, soit à celui qui la possède, soit à ceux qui l'entourent. Seule, considérée comme simple puissance, elle n'est plus qu'une grande force analogue à celles de la nature, redoutable et mystérieuse, dont on ne sait si le bien ou le mal sortira. C'est comme une pile chargée d'électricité, qui peut vous tuer d'une secousse ou, si elle est bien dirigée, produire de la lumière, de la chaleur, du mouvement, un travail utile. Du reste, le spiritualisme traditionnel rejette lui-même généralement la doctrine de Kant, selon laquelle la volonté serait bonne en soi, serait le bien même. Encore Kant parle-t-il d'une volonté absolue et universelle, insaisissable en nous par l'expérience, et qui peut paraître je ne sais quoi de divin. A plus forte raison les spiritualistes ne peuvent accorder à la volonté telle qu'ils la conçoivent, simple puissance des contraires, simple libre arbitre, une valeur plus que relative. Toute force à double effet est une richesse précieuse, mais seulement par l'emploi qu'on en peut faire pour le bonheur ou le malheur ; en un mot, elle est utile ou nuisible selon les cas, elle n'est pas *bonne* en elle-même (1).

Unissez la volonté à l'intelligence, la force à l'ordre, la grandeur à la proportion, vous aurez, comme dit Leibniz, *l'harmonie;* mais l'harmonie elle-même, c'est-à-dire la force agissant selon des lois régulières, n'est bonne et belle que s'il y a des oreilles, des yeux, une sensibilité, une conscience où elle produit du plaisir. Le monde extérieur, si on fait abstraction de tout être sentant, n'est pas plus beau et bon qu'il n'est coloré, sonore, odorant, suave au goût, etc. ; l'harmonie universelle n'y est plus que le déterminisme universel, c'est-à-dire l'enchaînement des raisons intelligibles qui sont en même temps des causes efficientes, et cet enchaînement ne devient beau ou bon que quand il satisfait notre intelligence et notre sensibilité. Même chez l'homme, si vous considérez la volonté et l'intel-

1. Voyez *L'idée moderne du droit*, liv. IV.

ligence sans la sensibilité, vous n'aurez plus que hasard ou nécessité ; hasard, si la volonté peut se soustraire aux lois de l'intelligence, nécessité, si elle est soumise au déterminisme intellectuel : dans les deux cas, le bien vous échappe.

Ainsi le fond du bien saisissable à l'*expérience* et à la science n'est ni dans l'intelligence ni dans la volonté proprement dite, ni dans leur réunion. Il est dans le sentiment que la vie a d'elle-même et de son développement. L'exercice de l'intelligence devient un *bien*, en tant qu'il produit une joie intérieure ; auparavant cet exercice était régulier, logique, vrai, mais non pas bon ; de même pour l'exercice de la volonté : il était d'abord énergique, fort, puissant ; il devient bon en tant que produisant chez nous ou chez les autres une joie intérieure, inséparable du surcroît de vie. Au point de vue expérimental, il faut toujours en revenir à la sensibilité, au désir et à la satisfaction du désir, c'est-à-dire au plaisir et à la joie, pour trouver quelque chose qui mérite positivement le nom de *bon*. Il est bien entendu d'ailleurs que, par sensibilité, nous ne comprenons pas seulement la sensation et les impressions passives venues du dehors, mais encore et surtout les sentiments et jouissances intérieures résultant du déploiement actif de la vie. Au fond, la sensibilité est la conscience de la vie même.

Mais la vie, dira-t-on, n'est-elle pas en soi un bien ? — Oui, quand elle se sent et que ce sentiment est un surcroît de joie. Demandez aux pessimistes ce qu'ils pensent de la vie : ils croient que la douleur y est plus grande que la jouissance, et ils la condamnent. Les optimistes, au contraire, l'approuvent ; mais quelle raison positive et expérimentale peuvent-ils en donner, indépendamment de leurs hypothèses métaphysiques? C'est que les plaisirs l'emportent sur les peines. De même pour l'existence en général, pour l'être considéré abstraitement. L'être est-il bon ? est-il mauvais ? Qui peut le savoir expérimentalement sans le demander à la sensibilité ? Hamlet a beau se dire avec effroi : « Être ou ne pas être ; » il n'y a d'effrayant dans ce dilemme que cet autre dilemme sous-entendu : être ou ne pas être heureux, sentir ou ne plus sentir. Mais une existence qui ne sent pas et ne sentira jamais, en quoi est-elle un bien ? Vous avez beau faire, c'est à votre bonheur ou au bonheur universel que vous mesurez toutes choses, non sans doute en tant que vraies ou fausses, non en tant que fortes ou faibles, mais en tant que bonnes ou mauvaises ; — à moins que vous ne fassiez une excursion dans le domaine conjectural de la métaphysique, mais alors renoncez à votre dogmatisme. Encore finirez-vous toujours, jusqu'en ce domaine supérieur,

par placer le bien absolu dans la félicité absolue. Nous rappelions tout à l'heure que, s'il n'y avait aucun œil ouvert sur le monde, aucune oreille capable d'entendre, il n'y aurait plus, à proprement parler, ni lumière ni couleurs ni sons, mais de simples mouvements de molécules au sein de l'éternelle nuit et de l'éternel silence; de même, pouvons-nous maintenant ajouter, s'il n'y avait point d'êtres sentants, d'êtres aimants, d'êtres heureux, il n'y aurait, à proprement parler, aucun bien, mais seulement une existence morne et neutre, des forces brutes soumises à un ordre fatal et accomplissant, sans terme comme sans but, le labeur d'une évolution inutile. — Mais le bonheur même, diront peut-être les spiritualistes, comment prouver qu'il est un bien? — La bonté du bonheur, leur répondront les naturalistes, ne se démontre pas plus que la chaleur du soleil : elle se sent. — Alors, vous aussi vous êtes obligé de suspendre la morale à une assertion sans preuve. — Sans preuve *a priori*, oui; mais non sans preuve expérimentale, car en fait vous voulez comme nous le bonheur, et c'est lui que votre volonté vise toujours, alors même qu'elle prétend viser ailleurs; donc le bonheur est la fin de votre volonté, donc il est bon. Supposez que le liège qui remonte du fond de l'eau à la surface prétende échapper à la gravitation, on lui démontrera que c'est parce qu'il tend essentiellement vers le centre de la terre qu'il s'en éloigne accidentellement: votre vertu sans considération de bonheur est comme ce liège, elle n'échappe ni aux lois de l'attraction universelle ni à celles de l'universel désir.

En somme, dans la question du bien comme dans celle de la liberté, il ne semble pas que l'école spiritualiste ait suffisamment répondu aux objections du naturalisme, ni qu'elle ait trouvé un moyen scientifique de conserver, dans la morale, les antiques idées de bien en soi, de perfection, d'excellence. Ces notions, qui semblent être purement directrices et régulatrices, elle en fait immédiatement des réalités transcendantes; elle réalise l'idéal. Or, c'est là sans doute un système de métaphysique qui peut avoir ses raisons plus ou moins plausibles, mais enfin c'est un système ou, pour mieux dire, une hypothèse. Or l'école spiritualiste prétend établir la base de la morale en dehors de toute hypothèse, dans le domaine de la certitude et d'un dogmatisme légitime. Elle n'y a réussi ni pour le libre arbitre, ni pour le bien en soi; voyons si elle y réussira mieux pour la troisième idée fondamentale de tout spiritualisme, celle de devoir, qui exprime la relation de la liberté humaine avec le bien en soi.

CHAPITRE TROISIÈME

LE DEVOIR SELON LE SPIRITUALISME.

Kant, nous l'avons vu, avait établi sur le doute métaphysique son dogmatisme moral. Sans prétendre connaître le bien en soi dans son *fond* et dans sa nature, il considérait cette *forme* du bien qu'on nomme le devoir ou l'obligation morale comme le seul principe absolument certain. — Le devoir ou la morale, disait-il, ne repose pas sur une idée du bien absolu qui lui serait antérieure, car alors, comme nous n'avons point l'intuition de l'absolu, il ne nous resterait pour déterminer ce bien d'autre moyen que l'expérience et d'autre critérium que la sensibilité. La morale qui prétend s'appuyer sur la perfection intrinsèque des *choses* aboutit, en dernière analyse, à définir cette perfection même par le bonheur de l'*homme*. — Nous venons de voir, en étudiant la morale du spiritualisme traditionnel, se vérifier cette assertion de Kant. Le philosophe allemand concluait qu'il faut affirmer le devoir comme une loi qui ne repose que sur soi; c'est précisément cette loi qui, selon lui, nous sert à déterminer le bien, loin d'être elle-même déterminée par une idée du bien antérieure. Ainsi se constituait le dogmatisme moral de Kant. Les spiritualistes fidèles à Platon, à Aristote, à Leibniz, repoussent ce devoir pour le devoir qui ne repose sur rien et qui ressemble, dit M. Janet, à un commandement militaire. En cela ils n'ont peut-être pas tort. Mais ont-ils bien le droit alors de conserver l'idée du devoir absolu, de l'obligation absolue, de ce que Kant appelait l'impératif catégorique? Si l'esprit éclectique du spiritualisme s'accommode volontiers en gros de cet emprunt fait à Kant comme des emprunts faits à Platon et à Leibniz, il faut pourtant voir, en y regardant de plus près, jusqu'à quel point la logique s'en accommode. N'y a-t-il point, comme Kant le croyait, une complète contradiction entre l'idée d'un devoir absolu et celle d'un devoir dérivant d'un bien antérieur?

Dès qu'on admet des « biens naturels » antérieurs à la loi morale, comme l'intelligence, l'ordre, la puissance, etc., ce n'est évidemment plus cette loi même qui est le motif de notre action ; c'est le bien qu'elle nous prescrit de poursuivre. Le devoir pour le devoir n'a plus alors de sens ; au lieu de cette formule vide, il faut dire : le devoir pour le bien, la forme pour le fond, le moyen pour la fin, le cadre pour le tableau, l'ombre pour le corps. Étant posé un but, tel moyen est nécessaire pour l'atteindre ; donc ce moyen doit être choisi ; ainsi apparaît l'idée de devoir. Mais d'une telle doctrine découlent rigoureusement diverses conséquences fort importantes. 1° Le devoir n'a plus par lui-même qu'une valeur logique, et il exprime simplement la conséquence de la volonté avec soi : qui veut la fin *doit* rationnellement vouloir les moyens ; le devoir n'est que la logique du bien, c'est-à-dire la nécessité de conformer le moyen au but. Si le but est quelque chose d'absolu, le devoir prend lui-même une *apparence* d'absolu ; si le but est quelque chose de relatif, le devoir n'aura même plus cette apparence, mais au fond tout dépendra du but, qui sera seul bon ou mauvais, soit absolument, soit relativement, et il sera logique de préférer un bien plus grand à un bien moindre. 2° Ainsi conçu, le devoir n'est plus qu'une idée de second ordre et dérivée, commune (avec des nuances) à tous les systèmes de morale. Qui veut la perfection, disent les uns, *doit* vouloir la sagesse, le courage, la tempérance ; qui veut le bonheur, disent les autres, *doit* vouloir la sagesse, le courage, la tempérance. Pour tout moraliste, le devoir est de chercher le bien, et la seule différence est dans la détermination de ce bien. 3° Le devoir n'est plus, comme l'a cru Kant, une idée *sui generis*, irréductible à toute autre ; c'est au contraire une idée du même genre que toutes les notions purement logiques. Les conseils de l'utilité et les prescriptions de la morale ne diffèrent que par leur *contenu*, qui est tantôt la satisfaction de la sensibilité, tantôt la perfection intrinsèque ; ils n'en diffèrent pas par la forme, qui, dans les deux cas, exprime la nécessité rationnelle d'une action en vue d'un but à atteindre. 4° Une telle formule est ce qu'on appelle un impératif hypothétique : « Si tu veux ceci (par exemple la perfection ou le bonheur), tu dois faire cela. » Dès lors, 5° nous dépendons des objets de notre activité dans nos actes moraux, comme nous dépendons des objets de notre intelligence dans nos jugements scientifiques : ce n'est pas la vérité qui se plie à notre intelligence, c'est notre intelligence qui se plie à la vérité ; ce n'est pas non plus le bien qui se conforme à notre volonté, c'est notre volonté qui doit se conformer au bien. La

volonté n'a donc plus l'autonomie absolue que Kant lui attribuait; elle ne veut pas pour vouloir, pas plus qu'on n'affime pour affirmer; placer le bien dans la bonne volonté, dans la volonté se voulant elle-même, c'est comme si on plaçait la vérité dans l'affirmation s'affirmant elle-même, « dans l'affirmation opiniâtre (1).» La volonté est donc hétéronome et reçoit sa loi des objets mêmes qu'elle poursuit, des « rapports nécessaires qui dérivent de la nature de choses. » 6° Ce n'est plus à la lettre, mais seulement par métaphore qu'on peut appeler l'homme une *fin en soi*, puisque l'homme lui-même est obligé de se conformer à la fin que lui imposent la nature des choses, les lois de l'univers ou la nature de son principe; ses facultés ne sont plus bonnes en elles-mêmes et par elles-mêmes, car elles sont des moyens pour atteindre le bien absolu, la perfection absolue, dont elles n'offrent qu'une première et incomplète image. C'est l'homme absolu, l'homme parfait, c'est-à-dire Dieu, qui est une fin en soi. 7° La morale dépend donc de l'ontologie et même, à parler plus exactement, de la théologie, qui étudie l'être parfait. La morale n'est que l'application à la conduite des théories sur l'essence de la perfection divine, théories que nous construisons en élevant à l'infini nos propres facultés. En un mot, comme l'a dit Leibniz, *bonum naturale, quum est voluntarium, fit bonum morale.*

Telles devraient être les conséquences logiques de la doctrine qui subordonne le devoir au bien. Le spiritualisme est obligé lui-même d'avouer certaines de ces conséquences, principalement celle qui regarde la transformation des préceptes moraux en impératifs hypothétiques ou conditionnels. « Au fond, dit M. Janet, si l'on y regarde de près, on verra que tout impératif catégorique est un impératif hypothétique, aussi bien que les règles de l'intérêt et de la prudence. Tu ne dois pas mentir, me dit la loi morale. C'est là, dit-on, un commandement sans condition. En aucune façon; il y en a une sous-entendue: tu ne dois pas mentir, *si* tu veux agir comme il convient à une créature humaine. Tu ne dois pas t'enivrer, *si* tu ne veux pas être une brute. Enfin la condition sous-entendue dans tout impératif catégorique, c'est l'excellence de la personnalité humaine considérée comme fin en soi (2). » Au reste, la pensée de M. Janet est ici hésitante, et il confond dans ce passage deux sens du mot *condition*. L'un, purement logique, désigne la raison générale d'un précepte particulier;

1. M. Darlu, *Revue philosophique*, deuxième semestre 1878.
2. *La morale*, p. 199.

par exemple, la défense particulière de mentir a sa raison générale ou sa condition logique dans le précepte de respecter l'intelligence humaine, et ce précepte à son tour dans celui de respecter les caractères propres de l'humanité. L'autre sens du mot *condition,* tout moral ou métaphysique, désigne une fin au delà de laquelle on ne peut plus rien vouloir et qui, condition de toutes les autres fins, est elle-même inconditionnelle ou absolue. Or, la vraie question est précisément de savoir s'il y a une fin qui s'impose à nous avec un tel caractère. — Oui, nous dit-on ; cette fin est « l'excellence de la personnalité humaine. » Mais pourquoi devons-nous prendre la personnalité humaine pour fin ? Y a-t-il là encore une raison supérieure, une condition supérieure qui explique et justifie ce choix ? S'il y en a une, l'impératif sera en effet conditionnel, et il faudra en chercher un autre plus fondamental ; s'il n'y en a pas, il sera absolu et catégorique. Pour M. Janet, il n'y a pas de raison plus haute à donner de la personnalité humaine prise pour fin que cette personnalité même. « Sois sobre, si tu veux être un homme et non une brute. C'est à cette loi tout entière, y compris la condition, que le devoir nous impose d'obéir, sans avoir besoin d'autre motif que le motif exprimé par la loi. » Parler ainsi, c'est dire que l'impératif qui nous commande d'être hommes n'est pas hypothétique, et cependant M. Janet nous déclarait tout à l'heure que chaque impératif est hypothétique. Entre ces deux assertions, l'une kantienne, l'autre opposée à Kant, il faudrait choisir.

En fait, M. Janet reconnaît dans le respect de la personnalité humaine un impératif soumis à cette condition que la personnalité humaine ne nous soit pas *indifférente :* « Supposez, dit-il, quelqu'un qui ne tienne point à la dignité humaine, qui ne répugne point à la vie des brutes : l'impératif catégorique n'a plus sur lui aucun pouvoir, et je n'ai aucun moyen de lui faire comprendre la nécessité de pratiquer le bien. » Mais alors nous voilà revenus à une morale toute conditionnelle. Pour y échapper, M. Janet essaie de rétablir par une autre voie le caractère catégorique du respect de la personnalité : il pose ce respect comme une *nécessité* de la volonté humaine, dont nous *ne pouvons pas* nous affranchir. De là dans sa doctrine, si nous ne nous trompons, une nouvelle confusion de mots et de choses. M. Janet ne confond-il point maintenant la nécessité naturelle avec la nécessité morale ? « Tout impératif, dit-il, doit avoir une raison, et par conséquent une condition ; seulement, dans l'un des deux cas, la

condition est telle que l'on *peut* toujours s'en affranchir; dans l'autre, au contraire, elle est telle que l'on ne le *peut* pas. Fais ceci si tu veux être riche ; mais je *puis vouloir* ne pas être riche et, supprimant la fin, je supprime en même temps le moyen. Au contraire : Fais ceci si tu veux être homme. Je *ne puis pas ne pas vouloir* être homme. » — Que signifient ces mots : *Je ne puis pas?* M. Janet veut-il dire que je suis obligé, nécessité *moralement* à vouloir être un homme? En ce cas, la même question se présente toujours : Quelle est la raison de cette nécessité morale? S'il y en a une, il faut la dire ; s'il n'y en a pas, on revient au commandement absolu et on suppose dans la notion d'*homme* je ne sais quelle vertu magique qui la rend absolument obligatoire. *Je ne puis pas ne pas vouloir être homme* signifie-t-il, au contraire, que je suis contraint, *nécessité naturellement* par ma constitution même à être un homme, non un singe ou un loup? Mais alors on remplace l'obligation morale par une nécessité toute physique, et le précepte « Sois homme » n'a plus de sens, puisqu'il ne dépend pas de moi de ne point être homme, ni de ne pas vouloir l'être.

Pour échapper à cette conséquence, M. Janet distingue en nous, avec Kant, deux volontés, l'une supérieure, l'autre inférieure. Par là, il donne le même nom de volonté à la raison d'une part, à la passion de l'autre, et semble faire de nouveau rouler son raisonnement sur l'ambiguïté des termes. « Sans doute, dit-il, ma volonté inférieure, ma passion, mon caprice, peuvent s'affranchir de cette condition ; ma volonté supérieure, ma vraie volonté, ce que l'on appelle ma conscience, ne le peuvent pas ; or un commandement subordonné à une condition dont on *ne peut pas* s'affranchir équivaut évidemment à un commandement sans condition. — Nous demanderons de nouveau à M. Janet si la volonté qui *ne peut s'affranchir* est la volonté libre (ce qui serait contradictoire), ou la *conscience*, la raison (ce qui nous fait tourner dans un cercle vicieux), ou enfin l'*inclination* naturelle de l'homme à persévérer dans sa nature (ce qui supprime l'obligation morale). A vrai dire, les deux volontés que M. Janet oppose l'une à l'autre sont en effet deux inclinations rivales, deux forces ou tendances également naturelles, l'une qui porte l'être ayant des besoins sensibles à satisfaire ces besoins, l'autre qui porte l'être ayant des besoins intellectuels, esthétiques, sympathiques et sociaux, à satisfaire ces mêmes besoins. Mais, ainsi entendues, ces deux volontés ne sont plus que deux forces soumises aux lois générales du mécanisme, et nous revenons à la morale naturaliste que M. Janet voulait éviter.

Ce n'est pas tout. N'y a-t-il pas dans ce laborieux essai pour fonder l'obligation morale une dernière confusion, que nous avons déjà cru apercevoir chez M. Vacherot lorsqu'il ramenait la morale à cette formule : « Être que Dieu a fait homme, reste homme ? » Aristote et les stoïciens, eux aussi, avaient distingué ce qui est *propre* à l'homme, par exemple la raison, la liberté, de ce qui lui est commun avec les autres animaux, par exemple les sens et les besoins physiques. Ils avaient fait consister le devoir de l'homme à demeurer en conformité avec sa vraie nature, *naturam sequi*, à faire ce qui *convient* à l'homme, *quod decet ;* d'où le nom de *decorum* donné au *devoir*. Jouffroy avait en partie reproduit cette morale, mais, — comme MM. Jules Simon, Vacherot et Francisque Bouillier le lui reprochent avec raison, — il s'était contenté d'énumérer les tendances de l'homme sans les classer et sans établir entre elles une hiérarchie de supériorité. Selon M. Bouillier, et sans doute aussi selon M. Janet, cette hiérarchie nécessaire à la morale s'établit « par la simple distinction de ce qui est propre à l'homme et de ce qu'il a en commun avec les êtres inférieurs ; » distinction qui, répétons-le, était familière à Aristote et à Platon même. De là M. Bouillier, approuvant sans réserve le stoïcisme, conclut « que l'homme est sa loi à lui-même, qu'il la porte au dedans de lui imprimée dans son essence même, ou, en d'autres termes, que la règle immédiate des mœurs, que la *forme* du bien, est celle même de l'homme, forme qui n'est point un concept vide de l'entendement, disons-le, puisqu'elle a un *contenu* qui est la nature humaine elle-même (1). »

Quelque vérité que renferme cette formule à la fois stoïcienne et kantienne, est-elle encore dégagée de toute amphibologie ? — Nous ne le pensons pas. Le stoïcisme, auquel cette formule est empruntée, est, soit un épicurisme déguisé, soit un idéalisme inconséquent. « Se conformer à notre nature » désigne-t-il notre nature *réelle*, et la règle de nos penchants est-elle également toute réelle et naturelle ? Alors « la nature humaine » n'est autre que l'ensemble de tous nos penchants, et la « règle » n'est autre que la plus grande somme de plaisir ou de bonheur, à laquelle notre nature nous porte : c'est l'épicurisme. Désigne-t-on au contraire par la nature humaine, à laquelle nous devons nous conformer, une nature *idéale*, une essence idéale ? Comment alors la déterminer ? Si c'est en recherchant avec Platon ce

1. *De la règle des mœurs*. (*Revue philosophique*, premier semestre 1877.)

qu'il y a de commun chez tous les hommes, on réduit la règle de ma conduite à une pure généralité, on me prescrit pour ainsi dire des lieux-communs ; on veut que je ressemble à un fantôme de l'humanité et que je sois abstrait comme un personnage de tragédie classique. Qu'y a-t-il dans la généralité qui oblige la volonté ? Si on me commande au contraire, avec Aristote, de rechercher l'essence *propre*, l'individualité, où s'arrêtera-t-on ? On ne veut pas que je prenne pour règle naturelle ce qui m'est commun avec les animaux, mais seulement ce qui m'est commun avec les autres hommes ; pourquoi se borner là ? J'ai en moi quelque chose qui m'est encore beaucoup plus *propre* que l'humanité en général : à savoir mon caractère propre, mes tendances individuelles, ma volonté personnelle, mon *moi*. Pourquoi la morale qui consiste à suivre la nature ne consisterait-elle pas à suivre ma nature individuelle ? — La considération de ce qui est général ou particulier, commun ou propre, est donc insuffisante. On est obligé d'y ajouter, soit des considérations métaphysiques et ontologiques sur la supériorité essentielle de la pensée, de la volonté, de la vérité, de la puissance (et cela indépendamment du bonheur), soit des actes de foi moraux à la façon de Kant, qui nous commande de prendre l'humanité pour fin parce que c'est un *devoir*, sans autre raison. Or nous avons vu plus haut que les spéculations métaphysiques sur la bonté intrinsèque des choses sont des hypothèses invérifiables à l'expérience : le devoir qu'on fait reposer sur ces raisons n'a donc que des raisons hypothétiques et devient lui-même une hypothèse métaphysique, l'expression d'un idéal problématique ; ce que ne veulent pourtant pas avouer les spiritualistes. De là, chez eux, ce que nous avons appelé un idéalisme inconséquent. D'autre part, si, pour éviter cette moralité purement hypothétique, les spiritualistes admettent un devoir absolu et catégorique par lui-même, en dehors de toutes les considérations métaphysiques sur l'essence de la nature humaine, ce devoir se réduira de nouveau pour eux au « commandement militaire, » au « formalisme vide, » qu'ils rejettent également. De toutes parts donc les fondements solides et « certains » de l'obligation morale s'échappent. Métaphysiques, ils sont hypothétiques ; purement moraux, ils ne sont pas moins hypothétiques, car il ne suffit pas, nous disent eux-mêmes les spiritualistes, de commander sur un ton absolu pour persuader la raison, et un devoir tout formel, une loi qui n'est qu'une loi, est une loi sans raison, c'est-à-dire une hypothèse. Il ne semble donc pas que l'éclectisme puisse, sans une contradiction inévitable,

juxtaposer la morale antique, qui dérivait le devoir du bien en soi, et la morale nouvelle de Kant, qui érige le devoir en principe absolu. S'il y a une conciliation possible de ces deux points de vue, elle est encore à trouver.

En résumé, les trois principes de la morale présentés comme certains dans la doctrine spiritualiste, — libre arbitre, bien en soi, devoir absolu, — s'y réduisent théoriquement à trois hypothèses; le dogmatisme en morale et le dogmatisme en métaphysique, que l'école spiritualiste juxtapose, sont donc également insoutenables. De plus, ces trois hypothèses sont impossibles à maintenir simultanément, et toute doctrine éclectique ne paraît les concilier qu'en les prenant dans un sens vague. Une liberté vraiment absolue ne saurait, sans perdre son autonomie, avoir sa loi dans un objet extérieur à elle et appelé le bien en soi, le bien naturel ; d'autre part, le bien en soi ne saurait engendrer un devoir absolu et catégorique, s'imposant par lui-même comme une fin et non comme un moyen ; enfin l'idée du bien naturel elle-même ne saurait être absolue, car elle est au contraire éminemment problématique et se résout pour l'expérience en éléments de bonheur. On ne voit donc ni comment concilier la liberté véritable avec le bien naturel, ni comment concilier le bien naturel avec le véritable devoir moral. On ne voit pas davantage comment l'homme peut être une fin et cependant subordonné au bien naturel, ni comment la loi de sa volonté peut être absolue et cependant hypothétique. Invoquer en dernière ressource une qualité inhérente aux choses et leur conférant le caractère du bien, c'est revenir au système des « intuitionnistes » anglais, pour qui la moralité est un attribut des choses immédiatement senti par nous, comme la chaleur, la couleur, le son, la pesanteur, etc. Outre que c'est là ramener à une pure apparence, à un pur phénomène, une moralité qu'on prétend absolue, c'est encore invoquer des qualités occultes et des entités analogues à celles de l'ancienne ontologie ; c'est éluder la solution scientifique du problème par un appel à « l'évidence, » à la « conscience, » à l'oracle intérieur, aux idées innées, au sens commun ; en un mot, c'est remplacer la critique philosophique de la moralité par une foi tout instinctive à la moralité.

L'argument fondamental de l'école spiritualiste pour établir la qualité ou excellence intrinsèque des choses consiste, nous l'avons vu, à poser d'abord en principe que le bien a nécessairement des raisons objectives, des conditions d'existence, puis à

en déduire que ces conditions doivent être elles-mêmes bonnes et mériter le nom de *bien objectif*. Dans cet argument, nous avons reconnu le paralogisme générateur de tous les autres. Sans doute il y a des conditions de joie et de bonheur, soit personnel, soit collectif, comme il y a des conditions de lumière, de chaleur, de son ; sans doute aussi on est porté par extension à appeler bonnes ces conditions du bien, comme on appelle lumineux le corps qui *peut* éclairer l'œil, chaud celui qui peut nous donner la sensation de chaleur, sonore celui qui peut nous donner la sensation de son ; mais, encore une fois, une science rigoureuse ne voit de lumière, de chaleur, de son, et aussi de bien effectif, que dans le rapport à la faculté de sentir et de désirer. Tout ce qu'il est permis de croire, c'est qu'il y a peut-être dans le corps lumineux quelque chose qui ressemble, sous une forme infinitésimale, à notre sensation de lumière ; peut-être aussi (pour donner carrière à l'imagination métaphysique) il y a dans les molécules du corps qui nous échauffe un frémissement sourd, qui est à un degré infiniment petit notre sensation de chaleur ; supposez même, si vous voulez, que dans la lyre qui vibre et charme vos oreilles les vibrations causent, au fond des molécules ondulantes, un je ne sais quoi semblable à un son lointain, confus, imperceptible. Vous pourrez alors transporter la même hypothèse au plaisir et à la peine : peut-être le plaisir n'est-il que l'accumulation, devenue saisissable à la conscience, d'une infinité de sensations agréables, mais infiniment faibles ; peut-être la douleur est-elle le cri d'un peuple d'atomes qui souffrent chacun une peine à l'état naissant et qui, en accumulant leurs sensations, les répercutent en échos dans les profondeurs de la conscience. Vous pourrez dire alors qu'il y a du bien dans ce qui vous cause du bien, qu'il y a déjà du plaisir dans les éléments de votre organisme qui vous causent du plaisir, et que votre joie, au lieu d'être solitaire, simple, individuelle et égoïste, est déjà une joie composée, collective et en quelque sorte sociale. Ainsi se rétablira une secrète harmonie entre l'état agréable et les conditions de cet état, entre le subjectif et l'objectif, entre le bien et les causes du bien ; mais c'est que vous aurez répandu et fait rayonner autour de ce centre, le moi conscient, quelque chose d'analogue à la joie intérieure. Encore ce cercle ne pourra-t-il aller bien loin, car, à une certaine limite, c'est la douleur que vous trouverez, non plus le plaisir, dans les conditions extérieures de votre plaisir même. La volupté de l'animal qui déchire sa proie ne suppose-t-elle pas la douleur de l'être qu'il déchire ? La vie de l'un n'est-elle pas la mort de

l'autre? Peut-être la nature, n'ayant à sa disposition qu'un budget fixe de plaisir comme de mouvement, ne peut le distribuer aux uns sans l'enlever aux autres; impassible, elle compense la joie par la souffrance pour maintenir l'équilibre éternel. Les plaisirs mêmes de l'esprit, — que Philon, les alexandrins, et à leur suite M. Ravaisson, se plaisent à opposer aux plaisirs sensibles comme pouvant se communiquer à l'un sans être perdus par l'autre, « semblables à la lumière émanée d'une autre lumière » *lumen de lumine*, — ces plaisirs supposent encore une dépense de force nerveuse, une déperdition qui a besoin d'être réparée par une assimilation nouvelle : le penseur qui vous nourrit pour ainsi dire de ses pensées, l'artiste qui vous charme de ses œuvres d'art, ne vous éclairent et vous échauffent qu'en se consumant. Si, par hypothèse, il en était ainsi dans toute la nature, il faudrait dire que le bien même, pour qui regarde assez loin, a son origine et sa condition dans le mal; cette puissance et cet ordre universel que le spiritualisme veut, avec les Platon et les Leibniz, appeler un bien, ne serait alors que l'équivalence fatale des biens et des maux et conséquemment l'absolue indifférence du Tout.

A ces objections qu'on pourrait faire en se plaçant au point de vue naturaliste, nous ne trouvons dans les livres du spiritualisme traditionnel aucune réponse. Et pourtant, répétons-le, le naturalisme exclusif n'est pas la vérité tout entière : il a besoin d'être complété, sans être détruit, par un idéalisme nouveau. Les doctrines des grands philosophes, depuis Socrate jusqu'à Kant, pourront sans doute fournir à la morale plusieurs éléments importants, mais c'est, croyons-nous, à une double condition. D'abord il faudra disposer ces doctrines dans un ordre qui assigne à chacune sa vraie place, son degré de probabilité métaphysique, par cela même sa sphère morale d'action; de plus, il faudra les donner pour ce qu'elles sont, non pour des certitudes positives ou des dogmes, mais pour de grandes et généreuses hypothèses que nous traduisons en actes, pour des idées directrices que nous vérifions partiellement en les réalisant nous-mêmes, sans pouvoir en espérer une entière vérification. Au lieu de concevoir l'idéal moral comme un *impératif*, il faut, ce qui est mieux encore, le concevoir comme *persuasif*. C'est seulement ainsi qu'on évitera les illusions de l'ancienne métaphysique et de l'ancienne morale, qui prenaient de simples conceptions pour des intuitions, l'idéal pour la réalité immédiate, une vision tout intérieure pour une vue des choses mêmes, un objet d'amour par nous pensé et voulu pour un commandement divin. Le

physiologiste Müller raconte qu'un homme, frappé sur l'œil pendant la nuit, prétendit avoir reconnu celui qui l'avait frappé à la lumière dont son œil s'était rempli. C'est l'image du dogmatisme métaphysique et moral : dans notre noble désir d'apercevoir la vérité absolue, le bien en soi, la force cachée qui nous entraîne et nous commande, nous pressons, nous frappons nous-mêmes nos yeux, et nous nous flattons ensuite d'avoir entrevu la cause première, la fin dernière, « le bien objectif, » à la lumière de notre œil propre : nous projetons sans preuve hors de nous ce qui n'a peut-être d'existence qu'en nous et par nous, au lieu de reconnaître que, s'il y a dans la profonde nuit des choses une lumière, elle vient de nous-mêmes et ne nous montre réellement que ce que nous-mêmes nous concevons, sentons, désirons.

LIVRE SEPTIÈME

LA MORALE ESTHÉTIQUE ET MYSTIQUE

La morale esthétique est celle qui identifie le bien avec le beau. Elle peut prendre deux formes différentes : l'une scientifique, l'autre mystique. La réduction scientifique de la beauté et de la moralité à de communes lois n'a point encore été sérieusement entreprise par les philosophes. Métaphysiciens et moralistes s'en tiennent de préférence à une sorte de mysticisme esthétique : ils cherchent l'origine de la beauté en général, et de la beauté morale en particulier, dans un « principe supérieur tout ensemble à la raison et à la nature, » conséquemment « surnaturel, » selon l'expression familière à l'un des représentants les plus autorisés de cette doctrine en France.

Les partisans de la morale esthétique procèdent volontiers, dans l'exposition de leurs idées, par une méthode d'intuition et de synthèse qui fournit des vues d'ensemble, des échappées sur les profondeurs des choses, plutôt qu'une analyse rigoureuse et précise. De plus, leur imagination métaphysique est prodigue d'hypothèses. Ce n'est pas nous qui leur en ferons un reproche, car nous croyons à la nécessité et à la fécondité des hypothèses en philosophie. Elles ressemblent à ces phénomènes de réfraction qui peuvent rendre tout d'un coup visibles des objets éloignés et inconnus. Parfois, sur la côté ligurienne, on voit les montagnes lointaines de la Corse, situées au-delà de l'horizon et ordinairement invisibles, dresser par-dessus la mer leurs pics éblouissants de neige : c'est comme une vision chimérique, et cependant c'est une réalité ; on peut traverser la mer pour vérifier leur présence. Le métaphysicien, lui, ne peut traverser l'océan qui le sépare de la terre inconnue ;

peut-être pourtant en aperçoit-il les plus hautes cimes dans les moments où l'atmosphère intérieure est d'une transparence inaccoutumée. Peut-être aussi est-il la dupe d'un mirage. En tout cas, il ne doit pas donner ses hypothèses pour des certitudes ; c'est là, peut-être, ce qu'il nous sera permis de reprocher à ceux qui présentent les spéculations les plus problématiques de la philosophie comme un objet de science, « d'expérience » et même de « conscience immédiate. »

Leur morale esthétique serait, peut-on dire, une réconciliation entre la morale antique de la beauté et la morale chrétienne de la grâce. Les Grecs proposaient de définir le bien par le beau, puis le beau par l'harmonie et l'unité, « ou encore par ce qui détermine l'amour, ou par l'amour lui-même (1). » Pascal, Biran, Schelling et leur disciple M. Ravaisson considèrent l'amour du bien ou, pour mieux dire, tout amour véritable, comme constituant un règne de la grâce, une vie proprement « éternelle ; » c'est cette vie mystique qui, à leurs yeux, est la véritable vie morale. « Ce qu'on nomme en nous le *cœur* étant un *sens* spécial et supérieur des affections dont l'amour est le fond, Pascal a pu dire : La vraie religion est Dieu sensible au cœur. Leibniz a cru que les vertus avaient toutes là leur plus profonde origine, et c'est cette même croyance que saint Augustin avait exprimée avant lui lorsqu'il disait, non comme si l'amour dispensait de toutes les vertus, mais comme si elles devaient en jaillir toutes immanquablement : *Aimez et faites ce que vous voudrez* (2) ! » Aussi M. Ravaisson blâme-t-il, avec les théologiens, « la philosophie qui se tient tout à fait à part de la religion, la philosophie séparée ; » il voit « une morale incomplète et, à beaucoup d'égards, plus étroite que celle de l'Évangile, que celle de l'Ancien Testament, que celle même du bouddhisme, » dans toute morale qui, « ne dépassant en rien le cercle de la *nature* et de la *raison*, n'irait point chercher sa racine où la nature et la raison ont la leur. » La racine commune de l'esthétique et de la morale, ajoute-t-il, est « le principe surnaturel et supra-rationnel qu'exprime, dans l'ordre religieux et moral, la loi d'amour et de sacrifice connue déjà des religions de l'Orient et que le christianisme a mise dans une si grande lumière. » Ce principe du bien et du beau peut s'appeler l'Amour absolu. A en croire les partisans de Schelling, nous en avons en nous-mêmes la « conscience » toujours présente : la plus haute moralité et la plus haute beauté

1. Ravaisson, *la Philosophie au dix-neuvième siècle*.
2. Discours prononcé à Louis-le-Grand en août 1873 ; p. 11.

impliquent « l'expérience » de l'absolu. Telle est la théorie par laquelle la morale esthétique se rattache à la mystique orientale, de notre temps comme du temps des alexandrins. Les partisans de Biran et de Schelling n'acceptent pas la critique kantienne qui, rejetant l'intuition de l'intelligible admise par les platoniciens, réduit l'absolu à une pure idée dont la réalité en dehors de notre esprit est un objet de doute scientifique et de foi morale. Selon eux, nous connaissons l'absolu par « la plus positive » des expériences ; on peut même dire avec Thomassin et le père Gratry que nous le *sentons*, avec Aristote que nous le *touchons* par une sorte de tact intérieur. En un mot, en ayant conscience de nous-mêmes, nous avons aussi la conscience de « la cause ou raison dernière. » Dès lors, l'absolue perfection n'est pas seulement un objet de croyance, elle est un objet de connaissance. Les partisans de Schelling sont, malgré les dates, des prékantiens. L'*intuition* d'un objet, selon Kant, ne peut atteindre que le sensible ; les disciples de Schelling, au contraire, admettent une intuition de l'intelligible. D'autre part, la *réflexion* du sujet sur soi, selon Kant, ne peut atteindre que le sujet lui-même, c'est-à-dire la pensée ; Schelling, au contraire, admet avec Aristote que la réflexion atteint l'être et l'être absolu. La conscience vraie, qui enveloppe à la fois l'intuition de Platon et la réflexion d'Aristote, est donc une conscience du sujet-objet, une conscience de l'absolu, une conscience absolue. Réfléchir sur soi, c'est écarter ces ombres ou nuages qu'on nomme les phénomènes pour retrouver au-dessous le ciel empli de lumière.

Ce retour à la métaphysique et à la morale du mysticisme, en même temps qu'à l'esthétique des philosophes grecs, est une tentative digne d'intérêt, quoique inachevée. Le mysticisme esthétique, par sa philosophie de la nature, se met en opposition avec la science moderne, qui ramène « l'art de la nature » en apparence spontané aux nécessités les plus profondes et les plus primordiales de la mécanique : il importe d'examiner si ce même mysticisme se soutiendra dans la philosophie des mœurs. De là les questions suivantes, à la fois morales et métaphysiques : — En premier lieu, l'idée de l'absolu est-elle un fondement intelligible pour l'esthétique ou pour la morale, et explique-t-elle la *nature* du beau ou du bien? En second lieu, «l'Amour absolu et parfait», type de la moralité, est-il l'*origine* de tout amour, de toute pensée, de toute existence? Enfin, est-ce à la réalité de cet amour absolu, de ce « bien surnaturel, » qu'est nécessairement liée la *destinée* de l'humanité et du monde ?

CHAPITRE PREMIER

LA NATURE DU BEAU ET DU BIEN SELON LA MORALE ESTHÉTIQUE.
EXPLICATION DE LEURS ÉLÉMENTS MYSTIQUES.

Si nous essayons, avec le mysticisme esthétique, de ramener à la notion d'un absolu « transcendant » l'idée de bonté ou de beauté, nous sentons d'abord entre les deux termes une secrète opposition. — Qui dit beauté dit avant tout forme saisissable à l'intelligence, saisissable à l'intuition ; ce qui suppose à la fois, selon la formule antique, variété et unité. Il faut, dans l'objet beau, que la variété des éléments ne soit ni trop grande ni trop hétérogène pour échapper entièrement à notre imagination et à notre pensée ; il faut d'autre part que l'unité ne soit pas trop simple, trop générale, trop indéterminée pour être saisissable. La beauté proprement dite suppose une appropriation de l'objet à nos moyens de connaître et de sentir, qui en permet l'exercice à la fois énergique et facile, conséquemment agréable. Il semble alors que l'objet ait été disposé tout exprès par quelque intelligence pour exercer ainsi nos facultés et par cela même pour nous plaire : il offre dans sa forme l'apparence de ce que Kant appelait une adaptation à notre pouvoir de connaître et de sentir, une « finalité formelle. » En réalité, c'est nous qui nous sommes peu à peu adaptés, par l'évolution, à la variété et à l'unité des choses ; lorsque cette variété et cette unité ne dépassent pas notre mesure, l'harmonie du dehors avec le dedans produit un sentiment de plaisir. Telles sont, au point de vue de la science positive, les principales conditions du beau. Or aucune n'est applicable à l'idée de l'absolu. Cette idée est au-dessus ou peut-être au-dessous de toute *forme* sensible et intelligible : elle échappe à la connaissance comme à l'imagination et à la sensibilité. Le pur absolu, à parler avec rigueur, ne peut donc être *beau*.

De même, le pur absolu, au sens propre des termes, n'est pas *bon*. En effet, l'idée du vrai bien, du bien *moral*, ne renferme pas seulement une conception vide et métaphysique « d'existence absolue, » « d'être par soi, » de « substance ou de

cause première. » Elle ne se ramène pas même à la notion déjà plus déterminée et plus psychologique de puissance absolue, ou, si l'on préfère, de volonté voulant ce qu'elle veut parce qu'elle le veut, c'est-à-dire de liberté absolue. Un tel absolu peut être en lui-même mauvais tout comme il peut être bon : selon Schopenhauer, par exemple, la volonté absolue qui engendre le monde est déraisonnable, absurde de sa nature et, sans même le savoir, produit naturellement le mal en produisant le pire des mondes. Absolu et bien ne sont donc pas immédiatement identiques. Peut-être même l'absolu, s'il y a quelque chose de tel, est-il précisément le plus bas degré de l'existence, la matière la plus voisine du néant, l'être le plus nu parce qu'il est le plus immédiat et exige le moins grand nombre de conditions, la nécessité primordiale d'où toutes les autres dérivent et qui, invincible comme puissance, est ce qu'il y a de plus pauvre comme perfection, de plus étranger à nos idées humaines de moralité ou de bonté. C'est là du moins une des hypothèses plausibles sur la nature de l'absolu ou, comme dit Kant, du « noumène, » justement nommé par Spencer « l'inconnaissable. » Rien ne nous assure donc qu'il ne soit pas contradictoire au fond d'associer, comme le spiritualisme et le mysticisme ont coutume de le faire, l'idée d'absolu avec celles d'amour, de pensée, de conscience, de perfection, qui perdent tout sens pour nous quand elles ne désignent pas des relations, des rapports au moins idéaux entre plusieurs termes. Ou bien il faut laisser l'absolu dans une complète indétermination, et alors il n'a plus rien ni d'esthétique, ni de moral ; ou bien il faut le déterminer par la totalité de ses effets visibles, et alors on sera obligé d'y introduire le principe premier du mal comme du bien, du laid comme du beau, de la douleur comme de la joie, de l'impuissance comme de la puissance, de la nécessité comme de la liberté. Il y a des siècles que la pensée des théologiens se perd en cet abîme, et nous ne voyons pas comment la morale pourrait trouver son fondement positif dans ce qui est sans fond. Le mysticisme est un effort pour attribuer une portée surnaturelle à des idées ou à des sentiments naturels, comme la beauté, l'amour et la bonté.

Ce qui donne lieu ici au mysticisme, c'est un fait purement psychologique dont il propose abusivement une interprétation théologique. Ce fait consiste en ce que le sentiment du beau, comme celui du bien, fait naître dans l'esprit un sentiment plus ou moins obscur d'infinité. Ce n'est pas seulement le sublime, comme on l'admet d'ordinaire, c'est le beau lui-même, quoique à un moindre degré et d'une manière différente, qui

éveille la notion d'infini et en devient pour nous le symbole. Voilà le fait d'expérience qui sert de point de départ au mysticisme esthétique et moral. Mais, pour expliquer ce fait, est-il nécessaire d'admettre une réelle « conscience » de l'absolu et de l'infini sous le fini même ? Nous allons voir, au contraire, que le sentiment de l'infini a son explication toute psychologique dans les lois d'association qui régissent les idées, les images et les sentiments.

En premier lieu, avons-nous dit, le plaisir du beau a pour origine le jeu à la fois fort et régulier de notre entendement, de notre imagination et de notre sensibilité ; or, ce jeu énergique laisse nécessairement, selon les lois mises en lumière par la psychologie et par la physiologie modernes, un excédent de force et d'excitation nerveuse, qui se propage dans le cerveau en ondes de plus en plus faibles. Tout objet beau, — par exemple un paysage, une fleur, un visage, — a sans doute des formes déterminées, et il provoque en nous des idées ou des sentiments déterminés ; mais il éveille aussi par contagion et suggestion un nombre indéfini d'idées, d'images, de sentiments vagues, auxquels répond dans le cerveau ce que les physiologistes appellent une « excitation diffuse. » Ainsi le son d'une cloche, près de nous, ébranle l'air d'une manière distincte et engendre en même temps au loin des ondulations affaiblies, qui vont mourant pour l'oreille en un murmure indistinct ; même quand l'oreille n'entend plus, l'esprit écoute encore et prolonge indéfiniment par la pensée les sons qui viennent de s'éteindre. Tout sentiment d'infini dans l'ordre de la quantité et du nombre est un prolongement analogue ; une loi semblable régit aussi le beau et lui prête un caractère d'infinité. De là un triple effet du beau sur notre entendement, sur notre imagination, sur notre sensibilité. Dans l'*entendement*, la beauté véritable laisse deviner, sous l'unité de la forme visible, une complexité de fond intelligible, supérieure à tous nos calculs et à notre science bornée. Il n'y a, en effet, de vraie beauté que là où se trouve la vie, tout au moins l'apparence de la vie ; or qu'est-ce qui distingue l'être vivant d'une machine artificielle ? C'est que, dans la machine, le nombre des rouages est déterminé, connu de nous ; et leurs relations sont pareillement définies, réduites à des théorèmes de mécanique dont la solution est trouvée. Tout y est à jour pour l'entendement ; tout y est décomposé en un nombre fini de parties élémentaires et de rapports entre ces parties. Dans l'être vivant, au contraire, chaque organe est formé d'autres organes qui, comme dit Leibniz, s'enveloppent les uns les autres et « vont à l'infini ; »

par cela même, l'être vivant est un ensemble de rapports et une combinaison de lois qui dépassent toujours par leur nombre notre entendement; d'où il suit que la vie est pour nous un infini numérique où se perd la pensée. D'autre part, les associations et relations d'idées sans nombre que l'objet vivant éveille en nous, ou qu'il nous fait entrevoir confusément sous l'idée actuellement dominante, sont comme l'image intellectuelle de sa propre infinité. Comparez un œil de verre et un œil vivant : derrière le premier, il n'y a rien ; le second est pour la pensée une ouverture sur l'abîme sans fond d'une âme humaine. En même temps que le beau agit ainsi sur l'entendement, il agit dans le même sens sur *l'imagination*. La perception précise de la beauté s'entoure d'un ensemble d'images vagues et échappant à toute mesure, qui en sont comme la pénombre intérieure. Une beauté qui n'éveillerait rien de semblable dans l'imagination aurait en ses contours quelque chose de trop arrêté, de trop dur et de trop géométrique : elle ne semblerait plus vivre. Aussi le clair-obscur et les demi-teintes, qui enveloppent la beauté vraie d'une sorte d'auréole progressivement dégradée, sont un des éléments essentiels de ce qu'on nomme la grâce. — Le beau produit enfin, dans la *sensibilité,* un effet parallèle. Autour de l'émotion centrale se répand en nous, sans limites précises, une quantité d'autres émotions indéfinissables. Émotions qui, sous leur douceur même, cachent le plus souvent une tristesse prête à venir : c'est, en effet, le propre de l'infinitude que de satisfaire et de trahir tout ensemble notre puissance de sentir, car, ne pouvant être saisie tout entière, en se donnant elle se refuse, en nous agrandissant elle nous montre notre petitesse, en nous apportant la joie elle nous apporte le sentiment mélancolique de ce qui est au-delà et au-dessus de nous. Une grande émotion esthétique est ainsi un retentissement de tout notre être, d'abord heureux, puis plus ou moins douloureux. La grâce même, par exemple celle de la fleur ou de la femme, la grâce, cet épanouissement d'une vie au premier abord infiniment riche, est faite de fragilité autant que de force ; et qu'est-ce que sentir la fragilité de la vie, sinon entrevoir une infinité supérieure, celle de l'univers, qui engloutit en soi l'infinité de l'organisme vivant, et qui, par un changement soudain de point de vue, transforme l'infiniment grand en un infiniment petit, en un néant? Ainsi, de toutes parts les bornes de la quantité, du nombre, de l'espace, semblent reculer et même disparaître dans l'objet beau, gracieux ou sublime. Tel est le premier élément d'apparence mystique qui entre dans le sentiment du beau et dont

en réalité peut rendre compte la liaison psychologique des idées, des images ou des sentiments.

En second lieu, l'association des *souvenirs* étend pour ainsi dire l'émotion esthétique dans le lointain de la durée, comme les associations précédemment décrites l'étendaient dans le domaine du nombre et de l'espace. Un plaisir esthétique n'est jamais seul et réveille toujours de confuses réminiscences : il est même en grande partie composé de souvenirs plus ou moins inconscients. C'est un fait que l'école anglaise a suffisamment mis en lumière. Pendant notre vie, par exemple, la couleur rouge, bleue, pourpre, verte, a été liée avec les fleurs, les jours lumineux, les scènes pittoresques de la nature et les plaisirs inséparables de toutes ces impressions : de là, selon la psychologie anglaise, provient le charme de cette couleur. De même, les sons dont le timbre nous émeut et nous touche sont liés le plus souvent au souvenir d'une voix sympathique, aimante ou aimée. Les sensations présentes et les souvenirs du passé se fondent ensemble, pourrait-on dire, comme la couleur principale avec les couleurs complémentaires, comme la note dominante avec les sons harmoniques qui l'accompagnent d'un sourd concert. Mais il est un fait psychologique auquel l'école anglaise n'a pas prêté attention ; c'est que nos sensations et mieux encore nos sentiments esthétiques, en ouvrant à nos regards des échappées sur tout un passé qui dormait dans l'inconscience, produisent par cela même en nous la conscience de l'indéfini dans le temps. Nos impressions actuelles s'entourent ainsi d'un sentiment confus de durée sans limites, qui est encore un mélange de douceur et de tristesse ; car, s'il est doux de sentir sa vie se prolonger dans le passé par le souvenir, il est triste de la sentir pour jamais perdue au moment même où nous paraissions la retrouver. Dans l'émotion du moment se résume et retentit la vie entière, avec ses joies sans doute, mais aussi avec ses peines. De là encore une naturelle transition de la beauté, d'abord à la grâce, puis à la sublimité. D'une part, en effet, le lointain du souvenir donne de la grâce à toutes choses, la grâce de ce qui est à demi enveloppé d'ombre, à demi disparu dans la nuit; d'autre part, il donne à cette perspective ouverte sur le passé le caractère mystérieux et sublime de tout ce qui semble se perdre en un horizon sans limites.

Un troisième élément du beau tend à produire le même résultat : c'est le *désir* plus ou moins vague qui accompagne le plaisir esthétique. Tout plaisir tend à se prolonger et, comme il diminue en se prolongeant, à s'accroître pour pouvoir durer :

il devient ainsi désir. De plus, il éveille sympathiquement d'autres désirs, en vertu de cette sorte d'ondulation intérieure qui, partant d'un point déterminé, se répand dans tout le système nerveux. Or, de l'association des désirs doit résulter, selon nous, une aspiration qui n'est jamais entièrement assouvie, une attraction vers l'avenir et vers un avenir sans limites, analogue à l'autre mouvement que nous avons vu l'association des souvenirs produire vers le passé. Le cœur oscille alors, pour ainsi dire, entre deux directions dont les bornes lui échappent, entre la série sans fin des choses qui ne sont plus et la série sans fin des choses qui ne sont pas encore. Par ce côté comme par les autres, l'émotion esthétique déborde et tend à franchir ses limites présentes. Notre idée de l'infini et surtout notre « tourment de l'infini » est la traduction plus ou moins abstraite de ce désir inassouvi, de cette aspiration que rien ne peut entièrement satisfaire, de cette volonté qui rencontre partout des bornes et partout veut les dépasser. Tel est le fait psychologique qui a servi de texte aux métaphysiciens : « Partout, disait Plotin, où l'esprit voit encore une *forme*, il sent qu'il y a quelque chose au-delà à désirer. » Traduisez dans le langage de la science les effusions passionnées de la métaphysique, vous direz que la beauté, par l'émotion même qu'elle produit, éveille d'abord l'idée de la joie complète et sans bornes, c'est-à-dire de la félicité suprême ; puis, comme cette félicité nous dépasse et nous échappe, la joie même tend, au-delà de certaines limites, à se fondre en tristesse et le sourire en larmes :

Les hauts plaisirs sont ceux qui font presque pleurer (1).

Enfin une quatrième conséquence, non moins importante, dérive de l'émotion esthétique. Cette émotion, provenant de ce que nous exerçons nos facultés pour elles-mêmes, sans but déterminé et immédiat, sans considération extérieure et sans calcul utilitaire, est en ce sens désintéressée, quoiqu'elle ait sa racine dans l'intérêt profond et primordial de vivre, d'agir et de penser. Par cela même, nous attribuons à l'émotion esthétique une valeur indépendante de notre individualité propre, et l'objet beau nous paraît devoir être beau pour autrui comme pour nous. Expansif et communicatif par essence, le sentiment du beau tend à se partager et nous enlève à la préoccupation exclusive du *moi ;* il semble donc supprimer les bornes de notre

1. M. Guyau, *Vers d'un philosophe :* le mal du poète (p. 138).

individualité et nous élever à un point de vue impersonnel. De là résulte encore un sentiment de l'infini sous une nouvelle forme, celle de l'*universalité*. En d'autres termes, la félicité même dont le beau éveille l'idée est un bonheur universel et non pas seulement égoïste (1).

Mais, là encore, l'essor de la pensée et du cœur s'est à peine produit qu'il semble déçu : nous voudrions partager notre émotion avec l'universalité des êtres qui comme nous sentent et pensent : ils nous manquent, et la solidarité de leurs émotions, faisant défaut à la nôtre, laisse la place à cette ombre qui paraît nécessairement envelopper tout bonheur humain.

Les émotions esthétiques finissent ainsi par se rattacher aux émotions *sympathiques* causées en nous par le commerce avec nos semblables : joies partagées, et aussi douleurs partagées, bonheurs et tristesses de la vie en commun, de la pensée en commun, de la mutuelle affection et de l'amour. Nous voyons donc l'émotion dominante, engendrée d'abord par un objet aux formes définies, s'étendre indéfiniment dans toutes les directions et susciter, en un frémissement de tout notre être, une quantité innombrable d'émotions secondaires. La sympathie entre les personnes, par un phénomène tout naturel, produit entre elles une réciprocité d'influence ; elle multiplie les sentiments de l'une par ceux de l'autre et les répercute à l'infini en images de plus en plus lointaines, conséquemment de plus en plus confuses et sans bornes distinctes. C'est ainsi que la sympathie et l'amour, qui sont le désir du bonheur d'autrui, paraissent, comme le bonheur même, envelopper l'universel, l'illimité, l'infini.

Qu'est-ce maintenant que la félicité universelle, sinon le bien même, objet de la morale, et qu'est-ce que la sympathie universelle, sinon la bonté, fond de toute moralité ? Comme d'ailleurs le bien idéal est irréalisable en sa perfection, tout être dont nous voulons et poursuivons le bonheur nous apparaît en même temps comme incapable de le ressentir tout entier. Aussi peut-on dire, avec Schopenhauer, que la bonté enveloppe en soi la pitié, comme la joie enveloppe la tristesse. Pitié, sympathie, bonté, amour, ce sont des noms divers du bien moral. Nous voyons donc le beau se rapprocher du bien. La grâce esthétique touche à ce qu'on pourrait appeler la grâce morale par son caractère de désintéressement et de sympathie. En même temps, elle touche au sublime moral par l'idée qu'elle éveille d'une bonté sans limites, qui, ne pouvant entièrement

1. « Lorsque je vois le beau, je voudrais être deux. » *Ibid.*

se satisfaire, devient une pitié infinie. L'objet beau, en tant qu'il nous cause de la joie, est le *symbole de l'amour universel;* en tant qu'il peut nous causer de la tristesse, il devient *symbole de la pitié universelle.* La psychologie peut donc accorder à Platon et à ses disciples, sans pour cela faire appel à la métaphysique du mysticisme, que c'est en définitive le bien, sous les formes les plus diverses et principalement sous la forme supérieure de la bonté, qui donne à l'objet désiré ses grâces, comme à l'être qui désire ses amours. Mêmes pensées dans Schiller et dans Schelling. La grâce, pourrait-on ajouter, est comme le cœur des choses : là où il ne se fait pas deviner, la beauté perd son charme. Si la fleur est gracieuse, c'est qu'elle semble non seulement vivre, mais sentir et aimer; en effet, n'est-elle pas l'organe même de l'amour, et, pour le poète, n'est-elle pas de l'amour visible? La pierre, au premier abord, manque de grâce, parce qu'elle est inanimée ; et pourtant, si je viens à songer que cette pierre est un témoin des plus anciens âges de notre terre, qu'elle a en quelque sorte vécu de la vie même du globe, qu'elle renferme en raccourci les périodes innombrables de siècles qui ont passé en elle, la pierre même alors s'anime à mes yeux; elle s'embellit de cette grâce qui, à divers degrés, se retrouve chez tout être vivant. Bien plus, en me parlant du passé, en rappelant à mon esprit la fuite infinie des temps dont elle garde la marque, elle peut, comme la montagne dont elle est un fragment détaché, éveiller dans mon esprit le sentiment du sublime. Toute vraie beauté est donc, soit par elle-même, soit par ce que nous mettons de nous en elle, une infinitude sentie ou pressentie.

Nous pouvons maintenant comprendre ce qu'il y a de réel, pour le psychologue, dans l'élément mystique que semblent renfermer le beau et, à un plus haut degré encore, le sublime et la grâce, qui selon nous se retrouvent, au moins en germe, dans toute véritable beauté.

Mais autre chose est d'admettre, comme nous venons de le faire, que la beauté est le symbole du bien et que le vrai bien est l'universel amour, autre chose de réaliser le principe de la beauté ou de la bonté dans un monde transcendant et d'en faire, avec Pascal et tous les mystiques, un être « surnaturel, » identique à l'absolu. L'absolu, le noumène de Kant, n'a en esthétique comme en morale qu'un rôle négatif et, selon l'expression de Kant lui-même, *limitatif.* La notion d'absolu, notion d'ailleurs tout indéterminée et indéterminable en elle-même, exprime simplement ce fait que toutes les choses par nous senties et connues comme belles ou bonnes ont des limites,

des bornes nécessaires, et par conséquent ne sont pas *tout*. Le grand inconnu est peut-être meilleur que tout ce qui nous semble bon et plus beau que tout ce qui nous semble beau, mais peut-être aussi n'est-il ni bon ni beau. L'avantage moral et esthétique de cette notion, c'est d'humilier en quelque sorte notre pensée et notre volonté, de nous inspirer, avec une certaine tristesse, le détachement de ce qui est humainement bon ou beau. Encore faut-il que ce détachement n'aille pas trop loin et n'aboutisse pas à l'indifférence du quiétisme. Pour éviter cet excès, il suffit de remarquer qu'en définitive l'absolu est un simple x, dont nous ne savons rien, pas même s'il est, et qu'en lui sacrifiant toute beauté ou bonté réelle, nous risquerions de laisser la proie pour l'ombre. Le pur absolu n'est peut-être que la nuit où la lumière de la pensée n'a pas pénétré encore : quand on veut le penser, il fuit, comme l'ombre quand on veut la voir avec une lampe allumée.

Le nouveau dogmatisme mystique et esthétique n'accepte pas cette conception de l'absolu, qui le laisserait, selon l'expression de Kant, à l'état de *problème* pour la pensée ; il ne nous attribue rien moins qu'une « conscience de l'absolu » dont le sentiment du beau et celui du bien seraient de simples formes, et que la moralité aurait pour but de dégager, en nous affranchissant des désirs inférieurs. La morale esthétique vient ainsi se rattacher à la morale théologique et même mystique : « On est fondé à douter qu'une théorie morale puisse se constituer, sinon sur la base mobile et fragile de l'intérêt matériel, en dehors de toute conception de cet idéal moral que représente le nom de Dieu (1). » Et cet idéal, selon cette doctrine, nous ne pouvons le concevoir que comme réel ; bien plus, nous le *sentons* réel dans notre conscience, principalement dans notre conscience morale. C'est là, suivant les néo-mystiques, la seule solution possible des deux grands problèmes métaphysiques d'où, à leur avis, la morale entière dépend : le problème des origines et celui des destinées. Morale et religion sont à leurs yeux inséparables : bien plus, la vertu même a son type dans l'acte divin de la création. Suivons le néo-mysticisme dans ce retour à la métaphysique qui précéda Kant, et examinons d'abord si, dans la question des *origines*, il réussira mieux que ses devanciers à opérer le difficile passage du point de vue purement naturel à un principe de moralité supranaturel, qui serait à la fois et indivisiblement la racine de toute existence, de toute conscience, de toute volonté.

1. Ravaisson, *La Philosophie en France*, p. 22.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'ORIGINE SUPRANATURELLE DU BEAU, DU BIEN ET DE L'AMOUR SELON LA MORALE ESTHÉTIQUE.

Puisque le problème moral nous ramène aux problèmes métaphysiques qui constituent, selon le mot de Kant, la « métaphysique des mœurs, » rendons-nous d'abord compte du caractère que doit offrir toute tentative pour expliquer l'origine de l'être, de la pensée et du vouloir. Si on en croit trouver l'explication en dehors de l'humanité et de la nature dans un être supérieur, ce ne peut être qu'en vertu d'un certain rapport qu'on établit entre l'univers et son principe ; mais alors ce rapport, qui est la seule raison pour admettre un principe transcendant, ne doit être ni une simple *traduction en termes nouveaux* de la difficulté qu'il s'agit de résoudre, ni une *contradiction* dans les termes mêmes. Si donc, dans nos apparentes solutions du problème, subsiste le problème tout entier, et si, en outre, il y a incompatibilité entre l'univers à nous connu et le principe par nous supposé, il n'y a plus de motif pour admettre ce principe qui, au lieu d'*expliquer*, ne fait que *compliquer*. N'est-ce point le défaut que nous pourrons reprocher à l'idée du Bien surnaturel, comme explication de cet effort incessant, de cet universel désir que l'homme trouve d'abord en lui-même et transporte ensuite par analogie dans la nature entière?

Si on coordonne les raisons en faveur d'un Bien surnaturel on les verra se ramener aux arguments traditionnels du spiritualisme et se grouper en trois classes : elles sont tirées du principe de causalité, du principe de finalité, enfin du concept même de perfection ou de bien infini. On s'efforce d'abord de montrer que la nature et l'humanité ont nécessairement une cause supérieure à elles-mêmes et surnaturelle.— En effet, dit-on, ce qui constitue l'essence même de la nature comme de l'homme, c'est la tendance, l'effort, quelque chose d'ana-

logue à ce que nous trouvons en nous-mêmes, à ce *vouloir* que la morale entreprend de régler ; admettre que le monde a sa cause en soi, ce serait donc admettre que l'effort est le dernier mot des choses. Or, c'est ce qu'il est impossible de soutenir, ajoute-t-on, car l'effort ne se comprend que comme « l'action arrêtée, empêchée, suspendue. » Il implique donc opposition mutuelle des êtres, et conséquemment dualité, multiplicité de causes ; mais l'intelligence a besoin d'unité. Voilà pourquoi, au-dessus de l'effort qui fait la vie de l'homme et de la nature entière, on propose d'admettre une cause supérieure et vraiment *une*, dont l'action, par conséquent, ne rencontre aucune limite et aucun obstacle.

A ce premier argument on peut répondre d'abord que la conclusion n'est point contenue dans les prémisses. L'effort est une résultante, une composition de forces ; or la composition des forces suppose assurément les forces composantes, mais suppose-t-elle *une seule* force? Tout au contraire. L'unité est ici dans le résultat, non dans les causes. La simplicité (d'ailleurs tout abstraite) de la ligne suivie par un char que traînent deux chevaux tirant en divers sens, suppose les actions combinées de deux forces motrices ; mais il est inutile, pour expliquer cette unité de résultante, d'imaginer au-dessus des deux premiers moteurs un troisième moteur absolument *un* et, qui plus est, absolument *immobile*. En un mot, la *relation* des effets implique la *relation* des causes ; mais implique-t-elle une cause *absolue?* Elle en semble au contraire la négation. La pensée ne peut que par un artifice isoler la force appliquée de l'objet résistant auquel elle s'applique et, conséquemment, isoler la *puissance* de la *résistance :* tout levier suppose les deux termes ; semblablement, toute pensée qui veut concevoir une puissance absolue est un levier qui prétend sans point d'appui soulever le monde. Pour parler avec exactitude, il ne faut pas dire seulement que l'intelligence a besoin d'unité ; il faut dire qu'elle a besoin tout ensemble de multiplicité et d'unité, car la pensée disparaît aussi bien dans l'unité absolue que dans la multiplicité absolue. On ne gagne donc rien à supposer, par-delà l'homme et le monde, une unité qui, si elle est absolue, supprime la pensée au lieu de la satisfaire, et qui, si elle enveloppe encore une multiplicité, n'est plus que la reproduction, l'image affaiblie, l'ombre de la nature même. De plus, en admettant que le besoin d'une unité absolue soit légitime, satisfait-on vraiment ce besoin quand on imagine, au-dessus de l'effort et du *devenir* « immanents » au monde, une perfection transcendante et immuable ? Non, car on est

toujours obligé de replacer en elle, sous une forme quelconque (décorée du nom de forme *éminente*) le devenir, la dualité et même le mal, comme nous le verrons tout à l'heure. Ni Platon ni Leibniz n'ont échappé à cette difficulté, et tous deux ont dû supposer en Dieu une matière idéale, un principe même de mal. Dès lors, la difficulté qui semblait levée n'est que reculée. Une métaphysique plus économe d'hypothèses se contentera donc de constater l'activité et la sensibilité présentes en nous, et dont l'effort n'est qu'une conséquence, puis de les transporter par induction dans la nature ; mais elle ne reportera pas encore les mêmes choses dans un monde surnaturel, où elles ne font que prendre une forme plus subtile sans que le fond change. Subtiliser une difficulté, ce n'est point vraiment la supprimer. Si vous coupez un aimant en deux avec l'espoir de faire disparaître la dualité des pôles, vous serez déçu, car vous retrouverez encore vos deux pôles dans chaque fragment. Vous auriez beau arriver à des fragments indivisibles pour nos yeux, à des unités apparentes, ces fragments auraient encore la polarité, ils seraient *doubles*. Telle est l'unité prétendue de la théologie ; si elle paraît une, c'est que l'œil de l'esprit finit par perdre la vision distincte des choses au milieu des entités. En croyant franchir, comme dit M. Ravaisson, « les bornes de la nature et de l'humanité, » la théologie y demeure en réalité enfermée, *immanens*. Au lieu de remplacer, dans l'équation à résoudre, les inconnues par des valeurs connues, elle ne fait que porter le problème plus haut, elle transpose pour ainsi dire le même air dans un ton si aigu que nos oreilles ont peine à percevoir les relations des sons. Il y a plus, ces relations mêmes s'altèrent et se faussent. En d'autres termes, on n'aboutit pas seulement à des notions plus *abstraites*, on aboutit à des rapports *contradictoires* entre ces notions : à une immutabilité enveloppant le devenir, à une action parfaite dont le résultat est imparfait, etc. Tautologie ou contradiction, tel est le dilemme dont aucune théologie n'a réussi à sortir.

Et ce dilemme est logiquement inévitable. Dans le domaine de la science, en effet, on explique une chose par une autre qui, sans être ni *identique* ni absolument *contraire* à celle qu'il s'agit d'expliquer, nous est connue par expérience comme *différente ;* dans la théologie, ne pouvant connaître directement les attributs positifs et *différentiels* du principe surnaturel et surhumain, nous sommes réduits à nous le représenter d'après la nature et l'humanité, ou comme simplement *semblable*, ou comme simplement *contraire ;* c'est donc une inconnue x affectée d'un signe soit négatif, soit positif. Dans le

premier cas, nous nions de la cause suprême ou unité suprême tout ce qui appartient à la nature et à l'humanité, et alors nous n'avons plus qu'une notion vide de pur absolu ; dans le second, nous nous contentons de transporter dans la cause suprême la nature et l'humanité, par exemple quand nous l'appelons l'amour absolu, la moralité absolue ; non seulement alors le problème n'est pas résolu, mais il devient insoluble en ses termes mêmes, par la contradiction de l'existence absolue et des attributs relatifs, termes entre lesquels il n'y a aucun milieu.

Serons-nous plus heureux en nous appuyant sur le principe de finalité que sur celui de causalité? De même que la *tendance* et l'effort impliquent une cause, de même on dit qu'ils impliquent une fin. Or tendre à une fin, c'est *vouloir;* c'est *désirer;* désirer, c'est *aimer;* aimer, c'est *sentir* en soi un bien ; sentir un bien particulier, c'est sentir quelque chose du *bien absolu* et avoir conscience de sa présence intime. La finalité ne se comprend donc pas sans le bien absolu ; le vrai nom de la finalité est amour ; l'esthétique et la morale, qui fournissent des lois à l'homme et contiennent la dernière explication des lois mêmes de la nature, sont deux aspects de cette science suprême des fins que Socrate appelait science de l'amour. Tels sont, si on les ramène à un ordre systématique, les degrés de cette analyse toute platonicienne et péripatéticienne par laquelle on essaie de montrer successivement sous la volonté le désir, sous le désir l'amour, sous l'amour humain l'action de l'amour divin. Il importe de suivre et d'apprécier ces divers degrés de l'échelle dialectique, afin de voir si, après avoir pris sur terre un solide appui, elle ne se brise pas tout à coup et ne nous laisse pas dans le vide au moment où elle semblait atteindre le ciel intelligible.

D'abord, quelle est la nature de la volonté, qui, pour le psychologue et le moraliste, est le point de départ nécessaire ? Le néo-mysticisme montre excellemment que la volonté a pour fond le désir, dont elle est en quelque sorte la forme intellectuelle. Pour vouloir, dit M. Ravaisson, il faut concevoir comme possible un certain objet qui est une fin à atteindre, un bien à réaliser; or nous ne concevrions pas un objet comme un *bien* si nous n'avions pas « le *sentiment* qu'il est désirable. » Pour que la volonté réfléchie « se détermine par l'*idée abstraite* de son objet, il faut donc que la *présence réelle* nous en ébranle déjà secrètement. Avant que le bien soit un *motif*, il est déjà dans l'âme, comme par une grâce prévenante, un *mobile*, mais un mobile qui ne diffère point de l'âme même. Avant d'agir par

la *pensée*, il agit par l'*être* et dans l'être, et c'est là jusqu'au bout ce qu'il y a de réel dans la volonté... La volonté a sa source et sa substance dans le désir, et c'est le désir qui fait le *réel* de l'expérience même de la volonté (1). » On exprime ici un simple fait d'observation intérieure, à savoir qu'une idée abstraite, non accompagnée de *sentiment* et de *désir*, ne saurait nous mouvoir. Mais c'est là, au fond, le principe même du déterminisme et, en général, de tout système qui nie le libre arbitre : c'est la traduction psychologique du mécanisme physiologique selon lequel la réaction du dedans au dehors, ou volonté, suppose une excitation du dehors au dedans, ou un sentiment agréable. La volonté, au point de vue physiologique, se ramène ainsi à une action réflexe d'ordre supérieur accompagnée de conscience.

Passons maintenant au second degré de l'échelle et demandons-nous si le désir, fond de la volonté, n'a pas lui-même dans la conscience un fond plus reculé. Si l'objet du désir, — dit M. Ravaisson, c'est-à-dire le bien « qui le touche et qui le tire, » était « étranger, extérieur à lui, » il n'irait jamais « atteindre l'âme dans ses profondeurs et en remuer les puissances. » Le désir suppose donc une première possession et une première jouissance de l'objet, du bien désiré. Ici encore, M. Ravaisson exprime en langue métaphysique des faits élémentaires d'expérience. On ne veut que ce qu'on *connaît* comme bon, on ne connaît comme bon que ce qu'on *sent* comme tel, et on ne sent que ce qui est *présent*, que ce qu'on possède au moins en partie. Si donc nous résumons les prémisses précédemment posées par M. Ravaisson, elles se réduiront aux définitions suivantes de la *volonté*, du *désir* et de la *jouissance :* 1° la *volonté* est le désir conscient de soi et concevant d'avance la jouissance plus complète d'un objet déjà possédé en partie ; 2° le *désir* est la tendance à persévérer dans la jouissance de l'objet et à l'accroître ; 3° cette *jouissance* même ne peut être éprouvée en l'absence de l'objet et en présuppose une première possession. Physiologiquement, la réaction nerveuse a pour condition le *contact* d'un objet agréable, d'où la *jouissance ;* une fois produit, le courant nerveux *tend* à suivre la ligne de la moindre résistance, qui est pour la conscience la ligne du plus grand plaisir, d'où le *désir*, — pure question de pente, de lit tracé d'avance dans le cerveau, simple application du parallélogramme des

1. Voyez la profonde *Étude sur la philosophie d'Hamilton*, publiée jadis dans la *Revue des deux Mondes* par M. Ravaisson (année 1840).

forces ; — enfin la conscience du plaisir actuel jointe à la conception du plaisir futur, conséquemment la conscience de la direction suivie par le désir, produit la volonté (1). Jusqu'ici, rien de mystique : c'est un simple mécanisme mental et cérébral. Maintenant, veut-on convenir d'appeler *amour*, comme le fait le néo-mysticisme, la possession d'un objet causant de la joie, possession qui tend à se maintenir quand elle est complète ou à s'achever quand elle est incomplète, par cette simple raison qu'elle est un bonheur déjà accompli ou seulement commencé ; on pourra alors conclure que l'amour est la condition du désir, qui est lui-même la condition de la volonté. Mais il y a là, d'abord, un certain abus du mot amour, pris arbitrairement comme synonyme de possession et de jouissance. En outre, ce mot n'a désigné jusqu'ici dans l'argumentation précédente que l'amour de soi, c'est-à-dire la tendance naturelle de l'être à persévérer dans la jouissance de son être, d'où il suit que, si la jouissance est pour lui soumise à certaines conditions extérieures, il tendra à persévérer aussi dans ces conditions ou à les rétablir quand elles seront dérangées. De quel droit change-t-on ces conditions extérieures en une sorte de personnage présent à la conscience, en un *objet* d'amour, ou, pour mieux dire, en un *sujet* aimant qui serait uni au premier ? En outre, comment cette personne, en union d'amour avec nous-mêmes, devient-elle tout d'un coup l'amour absolu ou Dieu ? Dans cette transformation inattendue du mécanisme psychologique et physiologique en une finalité morale et théologique, il y a, selon nous, une double solution de continuité. En premier lieu, on n'a pas justifié le changement soudain de l'amour de *soi* en amour d'un *autre*, de l'égoïsme initial et spontané en « altruisme, » conséquemment du *désir* en véritable *amour*. Le moyen terme qu'on intercale, à savoir la jouissance résultant de la présence d'un bien quelconque, n'implique nullement que ce bien soit une autre personne et qu'en *désirant* continuer de jouir, nous *aimions* réellement un être différant de nous-mêmes. C'est pourtant à cette conclusion que M. Ravaisson aboutit, par une sorte de changement à vue qui transforme tous les degrés de l'amour de soi en degrés de l'amour d'autrui. Ces degrés, la théologie mystique

1. M. Ravaisson se borne à exprimer les mêmes choses en formules plus abstraites lorsqu'il dit : 1° La volonté réfléchie est l'union *en idée*, l'union idéale avec un objet encore séparé d'elle, encore opposé au sujet qui veut ; la volonté implique donc « l'opposition idéale du sujet (moi) et de l'objet (non-moi) ; » 2° La volonté ainsi conçue a pour condition immédiate l'union imparfaite, demi-idéale et demi-réelle en quelque sorte, du sujet et de l'objet dans le *désir* ; » enfin, 3° « elle a pour fond leur unité réelle » dans une première possession ou jouissance.

des saint Bonaventure, des Richard de Saint-Victor, des Gerson, les avait désignés sous les noms d'*amor complacentiæ, benevolentiæ, unionis* ; le premier qui nous fait trouver du plaisir et nous *complaire* dans l'objet aimé, le second qui nous fait *vouloir le bonheur* de cet objet, le troisième qui nous *unit* à cet objet et nous rend heureux de son bonheur. M. Ravaisson, par l'analyse psychologique que nous avons précédemment résumée, croit avoir montré dans tout désir ces trois degrés de l'amour : « Pour désirer, dit-il, il faut que, sans le savoir, on se *complaise* par avance et se repose dans l'objet de son désir [*amor complacentiæ*], qu'on mette *dans lui* en quelque manière son bien propre et sa félicité [*amor benevolentiæ*], qu'on se pressente en lui, que l'on s'y sente au fond déjà *uni*, et qu'on aspire à s'y réunir encore [*amor unionis*] ; c'est-à-dire que le *désir* enveloppe tous les degrés de l'*amour.* » M. Ravaisson identifie donc les degrés de l'amour de soi avec ceux de l'amour d'autrui. Le rapport du désir à son milieu, du sujet à l'objet, devient subitement une relation entre deux personnes. Il y a là une première solution de continuité. Pourrait-on la supprimer en montrant que l'universelle réciprocité d'action entre tous les êtres a pour conséquence une solidarité fondamentale entre eux, d'où résulte un rapport fondamental entre l'amour de soi et l'amour d'autrui? Peut-être. Supposons ce rapport établi, nous n'aurons toujours qu'une relation naturelle, et non surnaturelle, entre les êtres de la nature ou entre les membres de l'humanité ; ce sera le déterminisme mutuel qui fait qu'un être, surtout un être conscient et raisonnable, ne saurait être complètement heureux sans le bonheur des autres. M. Ravaisson, lui, ne se contente pas de ce point de vue et passe sans transition à l'existence d'un principe surnaturel ; la joie produite en nous par la possession d'un bien quelconque se change en une « grâce prévenante. » Étendant ensuite à la nature entière ce qu'il croit avoir trouvé dans la conscience humaine, M. Ravaisson aboutit à cette définition générale de l'existence : « Une tendance ou désir qui se détermine incessament, comme une loi vivante, à une suite réglée de manifestations extérieures, *du fond de l'éternel amour.* » La solution de continuité, ici encore, est évidente. Entre le *désir* et l'*amour éternel*, il y a une distance que M. Ravaisson franchit sans aucun intermédiaire. L'échelle dialectique manque toujours sous nos pieds, et, quoique M. Ravaisson présente ses conceptions comme un objet de conscience et de science, il semble que, pour s'élancer vers ces hauteurs, il ne lui reste que « les ailes de la foi. »

Si pourtant nous essayons de combler le vide laissé ici par le raisonnement entre la nature et le surnaturel, nous n'avons d'autre ressource, semble-t-il, que la théorie de l'amour platonique. Malgré la vive critique que M. Ravaisson a faite du platonisme, c'est au fond sur les arguments platoniciens qu'il s'appuie dans sa doctrine de l'amour absolu. On n'aime un bien moindre, selon lui, que parce qu'on aime un bien plus grand dont il est l'amoindrissement, et, de degrés en degrés, parce qu'on aime un bien infini, une beauté infinie; d'où Platon inférait que l'existence de la beauté parfaite est démontrée par notre amour même de la beauté imparfaite. Par malheur, la conclusion dépasse les prémisses : si toute limite à un plaisir éveille en nous le désir de franchir cette limite pour accroître le plaisir, il ne s'ensuit pas qu'il existe actuellement un objet illimité, lequel serait la parfaite réalisation du bonheur. De plus, la conséquence contredit le principe. Que conclure, en effet, de l'insatiabilité même du désir, sinon que *tout* le bien *possible*, seul objet capable de rassasier le désir, n'est pas éternellement réalisé? Les platoniciens, au contraire, concluent que cet objet existe déjà. Pourtant, de ce qu'un amant *se complaît* dans la vue de celle qu'il aime (*complacentia*), de ce qu'il *veut son bien* (*benevolentia*), de ce qu'il désire *s'unir* à elle (*unio*), on n'en infère pas qu'il la possède déjà, ou, qui plus est, qu'il est déjà uni à une beauté éternelle et à une bonté increéée. — Les platoniciens répondent : « La bonté infinie existe *en soi*, sinon *en nous*. » Mais une bonté vraiment infinie ne peut réaliser en soi tout le bien possible que si elle le réalise aussi en dehors : quand il s'agit de bonté absolument infinie sous tous les rapports, les bornes extérieures sont aussi contradictoires que les bornes intérieures, sans compter que la distinction de l'extérieur et de l'intérieur, appliquée à l'infini, est inintelligible. La bonté n'est parfaite que si elle se *donne* parfaitement sans obstacle et est parfaitement *possédée*. La puissance *transitive* est ici la condition de la puissance intérieure. — Mais, ajoutent les platoniciens, le sentiment et l'amour de la partie impliquent le sentiment et l'amour du tout, c'est-à-dire du bien infini. — Encore ici, il y a confusion et contradiction. On confond un tout idéal avec un tout réel, le terme non encore atteint et simplement conçu auquel tend le désir avec le principe initial d'où il dérive. De plus, en réalisant ainsi le bien total, on se contredit; car il est au fond contradictoire de posséder incomplètement le bien complet, d'être uni d'une manière finie à un objet infini.

A ceux qui, pour ces raisons, considèrent la fin suprême du

désir et de la moralité comme un pur idéal, on objecte que l'idéal ne pourrait mouvoir l'homme et la nature entière s'il n'avait lui-même de réalité que « dans la pensée de l'homme. » Selon nous, c'est là poser la question de manière à y introduire gratuitement une pétition de principe, qu'on reproche ensuite à ses adversaires. La question doit être présentée de la manière suivante : — Est-ce le désir qui suppose un idéal préconçu, une fin préexistante dans une intelligence, ou n'est-ce pas au contraire l'idéal qui présuppose le désir, dont il ne serait que l'extrait ou le dérivé, la formule abstraite, l'expression dans la langue de l'intelligence? En un mot, l'idéal est-il créateur, ou est-il une création des êtres pensants?—Ce qu'on nomme l'idéal esthétique ou moral est, en dernière analyse, la conception tout humaine d'une puissance, d'une science, d'un bonheur auxquels on ne pourrait plus rien ajouter, conséquemment d'un bonheur non égoïste, où le bien de chacun serait réconcilié avec le bien de tous, conséquemment encore d'un amour universel et universellement satisfait. Or, en ce sens, il n'est nullement nécessaire que l'idéal préexiste : c'est lui, au contraire, qui n'est que le prolongement par la pensée de la félicité présente dans l'avenir, et du bonheur individuel dans l'universalité des êtres. Tel un jet de lumière, sortant d'un foyer déjà ardent, étend ses reflets dans le lointain de la nuit : ce n'est pas la sphère lumineuse qui produit le foyer, mais, au contraire, le foyer qui produit la sphère. Le cercle vicieux attribué au naturalisme n'est donc pas réel : les partisans de ce système ne prétendent point que la nature soit mue dès l'origine par un idéal qui n'arriverait cependant à l'existence que dans la pensée humaine : ils admettent comme ressort primitif le *plaisir* intérieur directement attaché à l'être, comme second ressort la peine dérivée des obstacles extérieurs, d'où résulte la réaction appelée *désir*, et enfin, comme dernier ressort, comme moteur de la volonté réfléchie, l'idéal d'amour conçu par l'intelligence, lequel est lui-même la conception d'une félicité suprême et universelle. En revanche, le spiritualisme s'enferme dans un cercle vicieux au moment où il voudrait y enfermer ses adversaires, car il admet que la fin idéale est déjà entièrement réelle. Or, si le bien *total* et *idéal* était réel dès le principe, si le terme et le but du désir existaient dès l'origine, le désir n'aurait plus de raison d'être.

Admettons cependant que ce but existe, que le bien parfait, objet de l'esthétique et la morale, soit déjà réel en soi; au moins n'existe-t-il pas en nous-mêmes, pour notre *expérience*

et *dans notre conscience* (1). D'abord, si nous avions la conscience du bien parfait et de la moralité parfaite, nous n'au-

1. Cette conscience dont, à l'exemple de Schelling, M. Ravaisson fait la condition même de la moralité, ne peut être que l'une de ces trois choses : ou l'intuition d'un objet, ou la réflexion du sujet sur lui-même, ou la conscience d'une absolue identité entre le sujet et l'objet. Ces trois conceptions se rencontrent chez M. Ravaisson. Or, aucune ne satisfait l'esprit. D'abord, l'*intuition* ou le sentiment du bien parfait et absolu, comme d'un objet différent de nous, supposerait une action extérieure de cet objet sur nous, conséquemment un état passif de nous-mêmes par rapport à lui, une modification subie, un phénomène interne correspondant à la cause externe, ce qui changerait le « sentiment du divin » en une sensation du divin. L'être parfait et absolu ne serait plus alors, dans notre conscience, que « le phénomène de lui-même, » selon l'expression de Kant, c'est-à-dire une apparition, une apparence ; cette apparence serait toujours elle-même imparfaite, inadéquate à son objet et, finalement, incertaine : car nous pourrions toujours nous demander s'il y a hors de nous un objet conforme à notre modification intérieure. Le bien absolu et parfait pourrait se définir « celui qui est, » soit ; mais non celui qui *apparaît* ; il ne peut être en aucune manière, malgré la parole de Thomassin et du père Gratry que M. Ravaisson approuve, « un objet de sens. » Passons donc à la seconde hypothèse, celle de la *réflexion* atteignant l'être absolu. De deux choses l'une : ou le sujet moi et l'objet Dieu sont différents, ou ils sont identiques. Dans le premier cas, la réflexion du sujet pensant sur lui-même n'atteindra que le subjectif, n'atteindra que ma pensée, ses conditions d'exercice, ses formes nécessaires, les lois que lui imposent sa nature propre et la nature du cerveau. Qu'en pourrai-je conclure, et conclure *a priori ?* Que tout objet doit se soumettre à ces conditions de ma pensée pour pouvoir être pensé, de même que je puis dire : — La condition de la vision étant l'entrée des rayons lumineux dans le globe de mon œil, tout ce qui ne pourra pas y pénétrer sous la forme de rayons lumineux sera pour moi invisible. — Mais de cela même il résulte que l'idée d'un objet absolument parfait demeurera une simple forme de ma pensée, comme l'a montré Kant ; le sujet ne pourra, par la réflexion sur soi, que se saisir lui-même, non saisir un objet différent. Prétendre atteindre par la conscience un être hors de sa conscience, c'est ressembler à quelqu'un qui, du rivage où il a un point d'appui, voudrait jeter un pont mobile sur une mer dont l'autre rive est à l'infini. Il faut donc que les deux rives et la mer même soient dans la conscience. Nous sommes ainsi amenés à la troisième et dernière hypothèse, celle d'une conscience où le sujet et l'objet coïncident, où l'absolu est à la fois pensant et pensé : c'est la *pensée de la pensée* admise par Aristote, c'est la *conscience absolue* admise par les Allemands. Et telle est, semble-t-il, la vraie doctrine de M. Ravaisson. Selon lui, la pensée saisit en soi l'absolu de son existence et, en même temps, de toute existence, c'est-à-dire sa substance. On n'a pas besoin de chercher au-delà ni au-dessous de la pensée quelque autre substance qui la soutiendrait : elle se soutient seule. Ainsi, pourrait-on dire pour rendre l'idée de M. Ravaisson plus sensible, le monde se soutient dans l'espace sans avoir besoin pour support ni de la tortue ni de l'éléphant imaginés par certains Hindous. — Mais, si on est autorisé à rejeter avec Berkeley l'idée d'un support « inerte et stupide » pour la pensée, support qui, selon le mot d'Aristote, serait « comme une pierre pensante, » a-t-on démontré pour cela que la pensée se suffise à elle-même, sans le cerveau et sans le monde extérieur ? Quand on se demande si nous avons bien conscience de notre substance et de notre existence absolue, il ne s'agit pas, comme semble le croire M. Ravaisson, de savoir si notre pensée est liée à une sorte de matière *nue* dont elle serait la forme superficielle ; il s'agit de savoir si elle est liée ou non à toutes les autres choses dont se compose le monde, sous la loi de l'universelle solidarité ou de l'universel déterminisme. Or, quoi de plus contesté et de plus contestable que la conscience d'une pareille indépendance, c'est-à-dire d'une existence isolée et se suffisant à elle-même ? En nous l'attribuant, on nous enlève non pas seulement l'inutile support d'une substance abstraite, mais le plus réel et le plus incontestable des supports, à savoir cet univers, où nous sommes une simple partie impuissante à se suffire sans le tout. Admettons cependant cette conscience d'une indépendance absolue, cette conscience de l'absolu que M. Ravaisson nous prête sans preuves. S'il est encore plausible de nous attribuer cette conscience tant qu'il s'agit simplement de

rions plus rien à désirer ni à vouloir; or, en fait, nous désirons et voulons; nous avons donc seulement conscience d'un bien fini, dont nous *concevons* l'accroissement par une induction toute mathématique, dont nous *désirons* l'accroissement par une réaction toute mécanique contre nos limites extérieures. Si le flot qui vient échoner au rivage pouvait penser, il envahirait en idée la terre qu'il ne peut conquérir en réalité, sans qu'il fût besoin pour cela d'admettre l'existence actuelle d'un océan infini et d'en prêter la conscience à chaque flot qui, pour un instant, se soulève à la surface. De plus, la conscience de la perfection absolue chez un être relatif et imparfait est contradictoire. La seule représentation possible d'une telle conscience consisterait à admettre, avec Platon, que la conscience d'un bien imparfait est la conscience *partielle* du bien parfait. Et c'est en effet cette théorie platonicienne de la « participation » que M. Ravaisson semble reproduire, après l'avoir lui-même réfutée à la suite d'Aristote. « L'opération *simple* et *indivisible* de la haute philosophie, nous dit M. Ravaisson, c'est la *conscience immédiate*, dans la réflexion sur nous-mêmes et, par nous-mêmes, sur l'absolu auquel nous *participons*, de la cause ou raison dernière. » Ce n'est plus là seulement une métaphore poétique, c'est une conception toute métaphysique. Or, il y a une première contradiction entre une conscience *simple*, *indivisible*, et la conscience d'une *participation* à l'absolu, c'est-à-dire d'une division de l'unité absolue en parties, d'une « dispersion, » d'une « réfraction, » d'une relation dans l'absolu. Il y a, de plus, une seconde contradiction entre la conscience de la perfection et la conscience d'une participation imparfaite à la perfection, car on aboutit alors à la conscience d'une perfection imparfaite. En un mot, si nous sommes imparfaits, comment pouvons-nous avoir « la *conscience*, l'expérience » de la perfection?

La perfection, et surtout la seule digne de ce nom, la perfection morale, est donc, au moins pour notre pensée, un simple idéal; aucune « expérience, » ni extérieure, ni intérieure, ne nous apprend si cet idéal est en lui-même une réalité. Dès lors, il ne reste plus aux spiritualistes qu'une ressource : c'est de prétendre que, pour la raison et *à priori*,

l'absolu métaphysique, — c'est-à-dire de je ne sais quelle activité primitive et obscure, de je ne sais quelle existence première et immédiate qui est peut-être la plus indéterminée et la plus pauvre des existences, de je ne sais quelle unité primitive des contraires où le bien et le mal semblent encore à l'état d'équilibre et de neutralité, -- pourra-t-on vraisemblablement nous attribuer cette conscience quand il s'agit, comme l'entend M. Ravaisson, d'un absolu de perfection, de beauté, de bonté, de moralité?

l'idée même de la perfection implique l'existence. M. Ravaisson semble l'admettre, lorsqu'il oppose à ceux qui conçoivent la perfection comme un simple idéal l'éloquente interrogation de Bossuet : « Pourquoi l'imparfait serait-il et le parfait ne serait-il pas? Est-ce à cause qu'il est parfait, et la perfection est-elle un obstacle à l'être? » Mais à cette idée de la perfection substituons le nom plus précis que M. Ravaisson lui donne, et la question deviendra la suivante : « Pourquoi l'amour relatif et imparfait serait-il, et l'amour absolu ne serait-il pas? » Sous cette forme, nous saisissons encore mieux les difficultés du problème, telles que Kant les a montrées. Pour prouver l'existence d'une chose, il ne suffit pas d'une simple interrogation : — Pourquoi n'y aurait-il pas des hommes dans Sirius? Pourquoi la terre ne tomberait-elle pas demain sur le soleil? — Il faut prouver d'abord la possibilité, puis la réalité de ce qu'on affirme. En ce qui concerne la possibilité, Kant l'a fait voir, autre chose est l'absence de contradiction d'une idée avec soi, qui en rend la *conception* possible pour nous, autre chose sont les conditions qui rendent l'*objet* même réellement possible en soi. Or on n'a pas fait voir que l'idée d'amour absolu n'implique aucune *relation*, aucune contradiction, et soit réellement possible à concevoir pour nous d'une conception qui ne se détruise pas elle-même. Quant aux conditions qui rendraient possible en soi l'amour infini, nous ne les connaissons pas; nous ne savons donc si un tel amour est possible ou impossible en réalité. En revanche, en supposant que l'amour absolu ne soit ni contradictoire pour nous ni impossible en soi, n'est-il pas en contradiction avec notre expérience de la nature? Peut-on concilier la perfection actuelle d'un amour infini avec l'imperfection non moins actuelle d'un monde livré au mal et à la douleur? Telle est la grande question qui finit par se poser devant nous. Remarquons-le, cette question n'intéresse pas seulement la métaphysique : elle intéresse la morale; bien plus, on peut dire qu'elle est essentiellement morale, car il s'agit au fond d'apprécier la moralité de l'amour créateur, notre modèle et notre type de conduite, d'après l'œuvre qu'on lui attribue.

CHAPITRE TROISIÈME

L'EXISTENCE DU MAL ET LA MORALITÉ SUPRÊME SELON LE MYSTICISME ESTHÉTIQUE.

Les néo-mystiques, après bien d'autres philosophes, se sont efforcés de résoudre l'éternel problème de l'existence du monde et de nous représenter comment l'amour infini a pu produire une œuvre qui diffère de lui beaucoup plus qu'elle ne lui ressemble. Leurs hypothèses métaphysiques méritent un examen attentif, car elles sont le fond de leur morale et ne sont pas étrangères à leur esthétique même. Ainsi, c'est à la théorie du « sacrifice » divin que M. Ravaisson a rattaché ce sacrifice humain dont le nom est vertu ou dévoûment ; et par cela même il a considéré comme le suprême du beau ou le plus haut degré de la sublimité le « sublime du sacrifice. » S'inspirant, comme l'avaient fait déjà Schelling et Lamennais, de la théologie hindoue, grecque, hébraïque, chrétienne, où l'idée de sacrifice joue un rôle prédominant et semble figurée dans tous les rites des mystères, il croit que l'amour éternel, pour produire l'univers, « s'est sacrifié lui-même, afin que de ses membres se formassent les créatures. » Tel est, selon lui, le poème du monde, dont notre vie morale doit être l'imitation et dont les plus grandes œuvres d'art elles-mêmes nous présentent une lointaine image.

La théorie de l'amour créateur donne lieu à une objection capitale. Si l'amour illimité, supérieur à tout dualisme et à tout obstacle, a une action que rien n'entrave, que rien n'arrête, son effet ne saurait être précisement un état de choses où tout est entravé, arrêté, borné, car d'où viendrait cette borne ? La cause transcendante invoquée pour rendre compte de l'effet est donc, ici encore, ou identique à l'effet même et comme lui imparfaite, ou en radicale opposition avec l'effet qu'elle avait pour unique but d'expliquer. Dans le premier cas,

elle est inutile, dans le second, elle est contradictoire, selon le sort commun à toutes les notions théologiques.

Les nouveaux partisans de la création sont bien forcés de reconnaître eux-mêmes que l'action de l'amour infini ne peut rencontrer devant soi un obstacle qu'elle n'aurait pas elle-même créé, car cet obstacle contredirait son infinité prétendue : « Si l'on remonte, dit Ravaisson, à la cause première, à l'infini de la volonté libre, comment comprendre que quelque chose qui serait hors d'elle, qu'un rien, un néant par conséquent, pût en quoi que ce soit l'empêcher et suspendre un seul instant son action ? » Mais on espère lever la contradiction de l'effet avec la cause en disant que c'est l'amour infini qui se pose à lui-même un obstacle, une borne, pour pouvoir donner l'existence à un monde imparfait et borné : « Il semble, dit M. Ravaisson, qu'on ne saurait comprendre l'origine d'une existence inférieure à l'existence absolue, sinon comme le résultat d'une détermination *volontaire,* par laquelle cette haute existence a d'elle-même modéré, amorti, éteint pour ainsi dire quelque chose de sa toute-puissante activité... Ainsi, de ce que l'amour absolu a annulé en quelque sorte et anéanti de la plénitude infinie de son être (*se ipsum exinanivit*), il a tiré, par une sorte de réveil et de résurrection, tout ce qui existe. » — Selon nous, cette nouvelle forme de la participation platonicienne ne fait qu'élever à son plus haut degré la contradiction de la cause parfaite et du monde imparfait, en faisant dériver cette contradiction d'un acte volontaire du premier principe. Le mal et l'imperfection, au lieu d'être *subis*, sont *voulus* par le bien parfait, par « l'éternel amour, » par la moralité absolue. En ce cas, la contradiction est imputable à la volonté divine et non plus à la puissance divine, elle passe du pouvoir exécutif au pouvoir législatif ; mais une contradiction volontaire, qui vient du dedans et non plus du dehors, n'en demeure pas moins une contradiction et n'en est que plus choquante ; dès lors, à quoi bon supposer cet absolu qui ne se manifeste que comme s'il était relatif, cet amour sans bornes qui agit comme si, pour une raison ou une autre, volontaire ou involontaire, il était borné de toutes parts ? C'est assembler des notions incompatibles entre elles que de répondre : l'amour suprême a annulé une partie de son être sans parties pour produire notre être, une partie de son bonheur sans limites pour produire la souffrance, une partie de sa lumière infinie pour produire les ténèbres de l'ignorance, une partie de sa bonté pour engendrer le mal. Bien plus, il l'a fait *volontairement,* nous dit-on, puisque aucune condition extérieure ne pouvait lui

imposer une nécessité ; il a donc fait volontairement des malheureux ; il a ainsi introduit librement la contradiction et la dualité dans son unité en voulant son contraire. Puisqu'il était à ce point au-dessus des lois de la logique, puisque ces lois ont été par lui produites et non imposées à sa volonté, comment n'en a-t-il pas profité pour produire une infinité d'autres êtres heureux comme lui, aimants comme lui, tout au moins plus aimants et plus heureux que ceux qui s'agitent ici-bas et s'entre-dévorent dans la lutte pour la vie ?

On nous arrêtera par l'argument classique, selon lequel un monde parfait constituerait un second dieu. Nous répondrons que la prétendue démonstration de l'unité de Dieu est à nos yeux sophistique et que notre éducation monothéiste nous empêche seule de le reconnaître. En effet, on imagine une perfection *absolue* et cependant on l'asservit à la loi du nombre, qui est la *relativité* même, en l'obligeant à ne pouvoir être qu'un plutôt que deux ou une infinité. Tel est le vice caché qui rend le monothéisme aussi inintelligible que le polythéisme. La satisfaction qu'on semble alors donner au besoin rationnel d'unité est purement logique, formelle et illusoire : en fait de perfection réelle, une infinité d'êtres parfaits vaut mieux que l'unité ; si on la déclare impossible, c'est que, tout en prétendant dépasser le nombre et les catégories de l'entendement par la conception de Dieu, on y reste en réalité assujetti : *un seul* est un nombre, autant que deux et trois. Les Hindous, pour expliquer l'univers, prétendent que, du fond de sa solitude, l'être infini poussa un jour ce soupir : « Oh ! si j'étais plusieurs ! » et de là naquit le monde. — Mais si l'être parfait ne peut produire que des êtres imparfaits, si la bonté ne peut produire que le mal ou la racine du mal sous toutes ses formes, Dieu ne réussit nullement à être plusieurs : à l'appel de l'être souverainement heureux ne répond dans l'immensité qu'un gémissement universel. La conception de nos modernes philosophes est moins poétique et n'est pas plus rationnelle. Ils se contentent de répéter avec Leibniz : « Plusieurs dieux se confondraient. » — Qu'en peut-on savoir, et pourquoi les êtres seraient-ils *discernables* uniquement par leurs imperfections ? Autant revenir à l'argument populaire selon lequel il ne peut y avoir plusieurs dieux « parce qu'ils se battraient entre eux. » Le nombre *un* auquel, selon le préjugé hébraïque, on réduit et condamne la perfection, et qu'on impose ainsi à la bonté suprême, est aussi bien une idole que les dieux multiples des païens ; quant au principe des « indiscernables » que la théodicée leibnizienne érige en vérité absolue, il oblige l'Amour

sans limites à ne pouvoir produire un être autre que soi et à ne pouvoir l'aimer qu'en donnant à cet être pour attribut distinctif l'imperfection et le mal, tout au moins virtuellement; or, un tel être cesse d'être aimable précisément en tant qu'il se distingue de l'amour infini et qu'il a une individualité; l'amour, en essayant d'enfanter son objet, avorte donc. Ainsi, le spiritualisme traditionnel a beau changer de voie, il aboutit toujours à élever je ne sais quel *fatum* au-dessus d'une volonté qu'il déclare à la fois absolument libre et absolument aimante: l'arithmétique et la logique de l'entendement se dressent devant la bonté infinie pour lui défendre d'aller plus loin.

Il existe, au fond, dans cette conception une essentielle immoralité, puisqu'on fait dériver de la moralité suprême une loi qui enveloppe l'imperfection, le mal et la misère, sous prétexte de distinguer le créateur et sa création : involontaire, cette loi le fait déchoir de sa prétendue toute-puissance; volontaire, de sa prétendue bonté. Voilà le dilemme dont la théologie n'est jamais sortie et ne semble pas devoir jamais sortir. C'est pourtant cette négation de toute moralité pour nous intelligible qu'on érige en principe absolument nécessaire de la morale et en type suprême de moralité. C'est un amour générateur de la matière, de la discorde et de la guerre, qu'on appelle l'Amour infini et qu'on représente s'incarnant pour racheter le mal dont il est le premier, le *volontaire* auteur par sa création d'un monde imparfait, tout au moins d'un monde assez imparfait pour que les volontés qui y sont placées soient dans une perpétuelle tentation de mal faire. C'est l'auteur de ce monde, et non Satan, qui est le tentateur. De toutes parts, du sein des images et des symboles poétiques, comme des formules métaphysiques sous lesquelles on le déguise, éclate le désaccord de la pensée avec elle-même. Le résultat est la destruction implicite et inconsciente, en son principe, de la moralité même qu'on s'efforce de fonder sur une base surnaturelle.

Concluons qu'en résumé, si la perfection de la bonté existait quelque part, elle existerait partout; qu'il y ait un seul instant où existe un amour parfait et parfaitement puissant, et il y aura éternellement une infinité d'êtres semblables, puisque l'amour parfait ne peut être limité ni par l'égoïsme ni par l'impuissance, ni par quelque nécessité dont il ne serait pas l'auteur. La perfection n'est donc conçue comme réelle, au-dessus d'un monde comme le nôtre, qu'à la condition de devenir imparfaitement puissante ou imparfaitement bonne : la réaliser, c'est la nier.

Pour pallier ce grand scandale de la bonté agissant comme pourrait le faire la méchanceté, on se réfugie dans cet optimisme esthétique qui, avec Malebranche et Leibniz, se console de la souffrance universelle par la régularité, la symétrie, l'harmonie et la beauté de l'univers. Le supplice de la vie est si savamment dirigé par les voies « les plus courtes, » par les moyens « les plus simples, » par les règles les plus « immuables, » qu'il devient beau et bon : les cris de douleur, entendus de loin, se fondent en une sublime symphonie. L'éternité même des peines était, pour Leibniz, un résultat nécessaire de cette harmonie générale où tout se suit et se lie suivant d'immuables lois. « Pour choisir d'autres hommes ou autrement, dit l'auteur de la *Théodicée*, il aurait fallu choisir une tout autre suite générale, car tout est *lié* dans chaque suite. » — Lié par *qui* et par *quoi ?* — « Dieu choisit le meilleur absolument. » Dites le meilleur *relativement* à sa puissance ou plutôt à son impuissance. — « Si quelqu'un est méchant et malheureux avec cela, il lui appartenait de l'être (1). » Ainsi le mal et le malheur, même éternel, sont un lot *appartenant* à celui que l'intelligence créatrice a été obligée d'introduire comme méchant et malheureux dans son plan universel. En lisant ces dures paroles, on comprend l'indignation de Schopenhauer devant ce qu'il appellait « l'optimisme monstrueux de Leibniz. » M. Ravaisson a sans doute l'esprit trop élevé pour admettre de telles conséquences ; aussi, quelque soin qu'il prenne d'ordinaire de concilier sa pensée avec la tradition théologique, il semble espérer, sur cette question, que la théologie elle-même admettra un jour le salut universel. « S'il est vrai, dit-il, que toute créature soupire vers le Seigneur, que c'est l'esprit même du Seigneur qui prie en nous avec des gémissements ineffables, peut-il y avoir un soupir vers le Seigneur qui, tôt ou tard, ne soit exaucé (2)? » Mais, admît-on que l'hérésie d'aujourd'hui, condamnée depuis des siècles, deviendra pour la théologie le dogme de demain, la philosophie spiritualiste n'aurait pas pour cela résolu le problème. On pourra toujours lui demander comment le soupir universel, le gémissement des créatures n'est pas encore exaucé, depuis des myriades d'années ou même une infinité de siècles qu'il monte vers le ciel, comment même il se fait que ce soupir et ce gémissement aient pu être l'œuvre de la bonté, le moyen de la beauté, l'expression de l'amour créateur.

1. *Théodicée*, Ire partie, p. 84, IIe partie, p. 122.
2. *La Philosophie en France*, p. 49.

La véritable moralité ne saurait ici s'accommoder d'une esthétique admirative ni d'une morale complaisante, et il y a, en réalité, un sentiment religieux plus profond dans les révoltes du pessimisme que dans les adulations de l'optimisme. C'est ce qui fait, selon nous, que le pessimisme n'est pas seulement, comme le prétendent les spiritualistes, « une maladie passagère ; » c'est au contraire un indestructible élément de la vérité métaphysique et morale, une juste réaction contre toute doctrine qui fait de la beauté l'excuse d'un manque de bonté, ou qui justifie chez la bonté suprême ce qui semblerait odieux au point de vue de la seule bonté à nous connue, de la seule qui nous regarde et nous intéresse, de la seule qui puisse être notre loi : je veux dire la bonté *humaine*. Avant de prétendre au divin, soyons humains. De deux choses l'une : ou la moralité absolue peut être en opposition avec la nôtre, et alors ne la prenons pas pour modèle ; ou elle n'est que la nôtre agrandie, purifiée, idéalisée, et alors ses œuvres ne peuvent être en contradiction formelle avec ce que les nôtres seraient à nous-mêmes, au cas où nous aurions la toute-puissance et la toute-science avec la parfaite bonté. Si la charité « surnaturelle » de Pascal ne ressemble pas plus à la nôtre « que la constellation du chien à l'animal aboyant, » comme le disait Spinoza de son dieu, elle n'est plus qu'un vain nom semblable à ceux que nous prêtons aux constellations célestes, et l'influence qui lui est attribuée sur la marche du monde est aussi mythologique que l'influence des astres sur la destinée humaine. Quant à son influence sur la moralité, elle est ou nulle ou nuisible. N'est-ce point, sans s'en apercevoir, altérer dans la conscience morale l'idée de l'amour, n'est-ce point en profaner involontairement le nom, que de l'attribuer à un principe qu'on représente comme ayant produit ou permis la haine ?

CHAPITRE QUATRIÈME

CONSÉQUENCES PARTICULIÈRES DE LA MORALE ESTHÉTIQUE ET MYSTIQUE.

Si des prémisses générales de la morale esthétique et mystique, qui se résument dans l'optimisme absolu, on voulait déduire avec rigueur les applications particulières, on verrait se dérouler successivement les diverses conséquences que cette doctrine a toujours entraînées avec elle chaque fois qu'elle s'est produite dans l'histoire. La première de ces conséquences logiques, à laquelle les théologiens n'ont jamais pu échapper alors même qu'ils la repoussent, est la prédestination, — l'une des formes du fatalisme radical, que les théologiens s'efforcent vainement de concilier avec la liberté qu'ils admettent. Le fatalisme théologique représente nos actions comme prédéterminées par une volonté supérieure. Leibniz croyait réconcilier la liberté avec cette doctrine en admettant, comme mode d'action du principe suprême, non une impulsion mécanique, mais un attrait esthétique ; de même, pour Aristote, la beauté absolue meut le monde comme cause finale et non comme cause efficiente. Telle est aussi l'idée par laquelle les nouveaux péripatéticiens et leibniziens s'efforcent de rendre l'action divine compatible avec leur conception de la liberté humaine. — Mais, peut-on objecter, qu'importe la nature du moyen employé par Dieu pour mouvoir le monde, — attrait esthétique ou impulsion physique, finalité ou mécanisme, — si le résultat demeure toujours et nécessairement prévu et, en conséquence, prédéterminé ? Bayle demandera avec raison : — Supposons qu'un homme en entraîne un autre à un meurtre par un attrait et une séduction quelconque, sensuelle ou intellectuelle, au lieu de le forcer à prendre une arme et à frapper : cesse-t-il, pour cela, d'être l'auteur ou le complice du meurtre. Il en serait encore le complice quand il se bornerait à créer *le plan* du meurtre ou la simple *possibilité* du meurtre ; à plus forte raison s'il excite et tente ? Il en est de même quand

l'attrait détermine au bien, non au mal : c'est toujours un attrait séducteur, et la prédestination est égale dans les deux cas. La délectation victorieuse des théologiens, qui incline par un charme irrésistible, est donc un fatalisme plus agréable, mais non moins sûr et non moins absolu que celui de l'impulsion brutale et matérielle. Au reste, impulsion et attraction ne sont que les noms divers et relatifs d'une même nécessité : que les particules de fer se précipitent sur l'aimant par impulsion ou par attraction, peu importe, s'il est finalement certain qu'elles s'y précipiteront. L'attrait, pour un être doué de sentiment, est même une nécessité plus profonde et plus irrésistible encore que l'application d'une force mécanique à ses bras ou à ses jambes, car le bien pénètre alors en lui au lieu de lui demeurer extérieur ; bien plus, ce lien devient sa nature, son caractère, il devient l'homme lui-même, et l'homme ne peut pas plus s'en séparer que de soi. M. Ravaisson aura beau dire qu'en ce cas, en obéissant à ce lien, nous nous obéissons à nous-mêmes et que s'obéir, c'est être libre, nous répéterons que l'obéissance à notre nature, c'est-à-dire en définitive à notre constitution morale et à notre tempérament physique, combinés avec l'influence du milieu, ne saurait constituer ce que les spiritualistes appellent liberté. Tout, dans l'univers, obéit à sa nature, qui, par une analyse plus complète, se rattache à la nature entière et est, au fond, la Nature même. Il ne suffit donc pas de donner à la *nature* le nom plus doux et plus esthétique de *grâce* pour pouvoir admettre en même temps la nécessité et la liberté.

Cette idée même de grâce entraîne logiquement, comme seconde conséquence de la morale mystique, l'arbitraire et le hasard, qui sont encore des formes déguisées du destin. « La grâce, dit M. Ravaisson, la grâce qui, selon la doctrine chrétienne, vient en aide à la volonté malade de l'idolâtrie de soi, c'est l'amour que Dieu met en nous ou y réveille, et cet amour est lui-même (1). » Mais alors les objections se pressent touchant l'efficacité et la justice de la grâce. — L'amour suprême, dit-on, meut les êtres et les rend libres par l'amour même qu'il leur inspire. — Comment donc ne sommes-nous pas déjà tous aimants et libres, tous guéris de nos misères, tous réveillés de notre sommeil, tous remplis de joie par le même don du même amour ? Comment y a-t-il des places diverses dans la maison du Seigneur, c'est-à-dire dans le cœur même de Dieu ? Pourquoi les uns sont-ils plus haut, les autres plus bas, les

1. Discours prononcé à Louis-le-Grand, en août 1873, p. 11.

uns bons, les autres méchants, les autres heureux, puisqu'en définitive c'est la bonté sans limites qui produit l'être et tous les degrés de l'être? A cela il n'y a d'autre réponse que la formule théologique de l'élection arbitraire, que M. Ravaisson aime à reproduire : « L'esprit souffle où il veut. » Il semble cependant que l'esprit universel, quand il est l'universel amour, devrait souffler partout et remporter partout la victoire, d'autant plus qu'il n'a devant lui, nous a-t-on dit, qu'un obstacle volontairement créé par lui-même dans son propre sein, un simple amoindrissement volontaire de sa « toute-puissante activité, *amortie*, *détendue*, *obscurcie*, » à cette seule fin d'introduire des ombres et des distinctions individuelles dans l'être universel. Depuis une éternité que l'univers existe, on attend encore l'absorption des ombres dans la lumière et le retour des malheureux à la félicité : une éternité, c'est bien long. La grâce divine est donc en premier lieu inefficace, en second lieu irrationnelle et moralement injuste. En un mot, si tous les êtres sont élus, d'où viennent les différences des destinées, et s'ils ne le sont pas tous, d'où viennent les différences de l'amour infini? De quelque côté qu'on tourne ou retourne ces questions, la morale mystique ne peut échapper soit à la nécessité, soit au caprice divin.

Une troisième conséquence de la morale mystique, c'est de tendre à remplacer en nous-mêmes la justice et le droit par un principe d'amour vague qui risque fort, dans la pratique, de se montrer arbitraire comme la grâce divine. « Aime et fais ce que tu voudras (1). » On a beau ajouter, en termes éloquents, que l'amour ne dispense pas des autres vertus, mais les produit toutes immanquablement, il est difficile qu'un amour qui souffle où il veut trouve en soi sa propre règle. L'homme, en vertu de ce principe d'amour et de grâce qu'on représente comme supérieur au droit, s'est cru trop souvent autorisé à imposer sa volonté aux autres par amour de leur perfection et de leur bonheur (2).

1. *Ibid.*

2. La morale de M. Ravaisson n'est pas sans de curieuses analogies avec celle de M. Renan. On a pu voir dans les doctrines de ce dernier, surtout dans celles qu'il professait naguère, un exemple des conséquences pratiques auxquelles aboutit ce principe peu sûr de la charité, de la grâce, de l'inégalité providentielle : morale de renoncement au droit, d'absorption en autrui, de sacrifice, de dévoûment à ses « supérieurs, » en qui seuls on jouit ; enfin, dédain des vertus juridiques, « plébéiennes et démocratiques. » Quand M. Renan, en 1872, rêvait pour la France une restauration politique et un retour à la royauté traditionnelle, il ne prêchait pas d'autre doctrine dans son livre sur *la Réforme intellectuelle et morale*. A l'esprit de la Révolution française, fondée selon lui sur l'égoïsme, il semblait alors préférer les vertus chevaleresques du moyen âge, fondées sur l'amour. C'est en des termes

Si, pour échapper à l'arbitraire du mysticisme théologique, le moraliste essaie de faire appel à des considérations esthétiques, plus humaines, plus concrètes et plus sensibles, on n'aura encore pour critérium de la moralité qu'un sentiment du beau susceptible d'interprétations contraires. Il y aura, dans l'art de la vie comme dans les autres arts, des idéalistes et des réalistes ; les uns feront consister le beau et le bien dans l'impalpable, les autres dans le palpable. Il y aura aussi des contemplatifs et des actifs, et les premiers seront plus nombreux que les seconds, l'art étant de sa nature une contemplation. Il existe une sorte de quiétisme esthétique qui se rallie facilement à l'optimisme métaphysique. Pour éviter ces divers écueils et arriver à un critérium plus sûr, il faudra en revenir tôt ou tard à des raisons d'ordre expérimental, qui réduiront à une sorte de sinécure, dans la science des mœurs, le rôle de l'absolu, de la beauté increéée et de l'amour transcendant. Ce qui est certain, c'est que les idées d'amour surnaturel et de sacrifice, portées jusqu'au mysticisme, ont toujours produit dans l'histoire l'intolérance religieuse, un simple amour de « protection » chez les puissants et un amour de « soumission » chez les petits,

semblables et presque à la même époque que M. Ravaisson opposait au culte de la « personnalité, » qui fut celui de la Révolution fançaise, l'idéal chevaleresque du dévoûment. « Idéal trop souvent démenti sans doute par la réalité, disait-il, mais que n'en réalisèrent pas moins, dans toute sa hauteur, les Boucicaut, les Bayard, tant d'autres Boucicaut et Bayard que nos pères ont vus et que nous voyons encore. » (Discours prononcé au lycée Louis-le-Grand en août 1873, p. 5.) « Quand la Révolution française, ajoutait-il, renversa l'ancienne société, beaucoup la comprirent comme l'inauguration, en vertu du *droit*, jusque-là méconnu, d'une ère où, désormais, les gens n'auraient enfin à vivre que pour eux-mêmes. Au nom d'une nouvelle science sociale, suivant laquelle il suffirait pour faire le bien de tous que chacun songeât à soi, — et ce serait là pour l'humanité aussi bien que pour la nature tout le secret de la Providence, — la personnalité se crut autorisée à décréter sa propre apothéose. De là sont issus. dans notre pays, plus de désordre et de maux qu'en nul autre. » A ces « théories *plébéiennes* » devaient succéder, selon M. Ravaisson, « les pensées généreuses qu'on peut appeler *royales* et divines. » — « Si la France doit renouer la tradition de son antique gloire, ce sera lorsque, pour conduire la foule, dont c'est le premier intérêt de n'être pas livrée, ignorante, à sa propre conduite. une nouvelle élite se sera formée. digne d'une telle fonction, c'est-à-dire ayant pour maxime, comme tous ceux à qui il fut donné de fonder ou de relever sur des bases solides des cités ou des empires, de n'amasser que pour répandre, de n'être riches que pour faire des largesses, forts que pour secourir et grands que pour élever. » (Discours à Louis-le-Grand, p. 5, 14, et 25). — Quelque haut que pût être l'idéal proposé par M. Ravaisson à la nouvelle aristocratie ou à la royauté nouvelle, il est permis de se demander s'il n'y a pas aussi de la grandeur et plus de sûreté dans les vertus démocratiques, qui se ramènent au culte du droit, de la personnalité individuelle, de l'égalité entre les personnes. Le droit, tel que l'a compris la Révolution française, ne consiste nullement, comme le soutiennent MM. Renan et Ravaisson, à ne « songer qu'à soi » à ne vivre « que pour soi ; » il consiste au contraire à considérer ce qui est dû aux autres aussi bien que ce qui nous est dû à nous-mêmes, à respecter en eux comme en nous cette « personnalité » que l'on nous représente à tort comme un principe d'égoïsme, inférieur à l'impersonnalité de l'amour et de la grâce. — Voir notre *Idée moderne du droit*, livre V.

plus souvent encore l'oppression des petits par les grands, enfin, comme dit M. Renan, le renoncement à son droit et en définitive le sacrifice de la personnalité.

Sacrifice, tel est le dernier mot de cette morale comme de cette métaphysique. Nous avons vu tout à l'heure que le monde s'explique par le sacrifice volontaire de Dieu ; la vertu s'explique maintenant par le sacrifice volontaire de la personnalité humaine. Examinons donc si le second sacrifice peut vraiment se déduire du premier.

Déjà Lamennais, déjà le père Gratry avaient dit que « le sacrifice est la méthode morale elle-même. » — Le sacrifice est l'unique voie qui nous rapproche de Dieu ; il est la relation nécessaire de la vie finie à la vie infinie. » M. Ravaisson croit aussi que la vraie méthode philosophique et morale consiste « à retrouver en notre conscience, au-delà de notre propre personnalité, immolée, sacrifiée, ce qui est meilleur que nous (1). » A notre avis, il faut faire ici la même distinction que plus haut. La loi du sacrifice est vraie quand on l'interprète en un sens *immanent* et scientifique, c'est-à-dire quand on y voit l'expression morale de la loi mathématique de dépense qui régit le monde. En effet, le budget de force disponible étant invariable dans un univers où rien ne peut se créer ni se détruire, il faut bien que nous donnions et dépensions de nos propres forces pour conserver ou accroître la force et le bonheur de tous ; mais cette même loi, justifiée par la connaissance de la nature et par l'amour de l'humanité, devient injustifiable quand on la rattache aux spéculations transcendantes sur le sacrifice éternel de Dieu, s'incarnant dans tous les êtres pour y mourir et y ressusciter. Toute analogie disparaît alors entre les deux termes. Un amour de sacrifice, s'il produit la souffrance chez l'être qui aime, est en contradiction avec la béatitude d'un être parfait ; et s'il ne la produit pas, en quoi ressemble-t-il au sacrifice douloureux que l'on nous demande par imitation de l'amour éternel ? Ne pouvant se faire souffrir lui-même, l'être absolu nous passe le rôle qu'il ne peut personnellement remplir, et c'est en nous seulement qu'il souffre ; c'est donc dans la personne d'autrui qu'il se sacrifie, et, en dernière analyse, il sacrifie les autres. Si l'homme pratiquait ce genre de sacrifice, ce serait plus que jamais l'analogue de la haine et non de l'amour.

La vérité est que toutes les hypothèses, appliquées à l'absolu, sont irrationnelles, et que l'idée de l'amour, comme

1. *La Philosophie en France*, p. 139.

nous l'avons vu déjà pour celle de la beauté, perd toute signification dès qu'on veut lui en donner une « surnaturelle » et « transcendante. » Le point de vue immanent, — c'est-à-dire psychologique, social et cosmologique, — est ici le seul vrai, au moins le seul intelligible et le seul utile. Le reste est affaire de foi individuelle, et il ne faut pas confondre la foi avec la science ou, qui plus est, avec la « conscience immédiate. »

CHAPITRE CINQUIÈME

LA DESTINÉE ET LE PROGRÈS SELON LA MORALE ESTHÉTIQUE ET MYSTIQUE.

Selon le spiritualisme esthétique et mystique, comme selon le spiritualisme traditionnel, s'il n'existe pas au-dessus de la nature de l'homme une *perfection* actuelle, le *progrès* futur est impossible pour l'univers. On appuie ce recours au surnaturel, dans la question de la destinée du monde comme dans celle de son origine, sur une importante formule métaphysique qu'Auguste Comte lui-même proposa et développa dans sa seconde philosophie. Le fondateur du positivisme, sous l'empire de préoccupations esthétiques et religieuses, finit par chercher dans l'amour, lui aussi, non seulement le principe de l'art et de la morale, mais celui même de la cosmologie. « Le supérieur, disait-il, ne saurait provenir de l'inférieur et l'explique au contraire. » Le spiritualisme a adopté cette formule. Il n'a pas eu de peine à y reconnaître, d'abord le principe de finalité esthétique et morale, admis par les Platon, les Aristote, les Leibniz, puis le principe de causalité, selon lequel il ne saurait y avoir plus dans l'effet que dans la cause. Le progrès est un perpétuel passage de l'inférieur au supérieur ; il semble donc que tout espoir de vrai progrès soit interdit au monde s'il n'existe pas déjà une perfection éternelle, source à laquelle le monde même puise ce qu'il acquiert de beauté et de bonté.

Quelle est l'exacte valeur de la formule toute platonicienne proposée par Comte et dont le livre entier de M. Ravaisson est comme le développement ? — Au sens propre des termes, cette formule nous paraît inadmissible et pour l'expérience et pour la raison. En premier lieu, à consulter l'expérience, les faits semblent la démentir sans cesse. La nature fait continuellement du supérieur avec de l'inférieur, de la vie avec de la matière, du sentiment et de la pensée avec de la vie. Le

moindre mouvement, le moindre changement implique déjà une supériorité acquise et réalisée, ne fût-ce que sous le rapport de la force motrice et de la puissance, puisque tout mouvement suppose une force en excédent sur les autres forces. De plus, comme chaque force est déjà elle-même une *composition* de forces, on peut dire qu'elle est déjà une *organisation;* or, dans la lutte des êtres organisés pour la vie, toute supériorité est une condition *sine qua non* de durée et même de simple existence ; car, pour être et persévérer dans l'être, il faut se subordonner les forces inférieures, les entraîner par quelque moyen dans son propre courant et se faire comme leur centre de gravitation. La vie même, étant une *adaptation croissante* au milieu, est donc un progrès perpétuel; ce progrès se transmet et s'accélère par l'*hérédité;* enfin, sous la loi de la *sélection naturelle*, l'inférieur est comme forcé, pour subsister, de devenir supérieur ; la nature enferme chaque être dans ce dilemme : Progresse ou disparais. Ainsi se développent, par une sélection graduelle, toutes les formes d'organisation supérieure, non seulement la puissance motrice, mais encore la sensibilité, l'intelligence, la volonté, l'amour. — En second lieu, à consulter la raison, le changement serait encore plus difficile à expliquer qu'il ne l'est déjà, si le supérieur ne provenait pas de l'inférieur, car pourquoi l'être changerait-il ? L'évolution implique un besoin non satisfait, une existence incomplète et conséquemment inférieure, d'où peut sortir une meilleure distribution des choses et une meilleure accommodation ; en d'autres termes, elle implique un équilibre encore incomplet entre l'être et son milieu ; de là résulte une souffrance plus ou moins sourde, par cela même une tendance à un état de jouissance supérieure, et cette jouissance, d'abord égoïste, finit par être liée de fait à la jouissance d'autrui.

On objecte, avec Platon et Descartes, qu'il ne peut y avoir dans la cause *plus* que dans l'effet et que de rien ne peut sortir quelque chose : *De nihilo nihil.* — Mais cet axiome n'a de sens que s'il exprime l'équivalence universelle des forces ; il n'implique pas que l'effet ou la résultante des forces ne puisse contenir rien de nouveau, rien de meilleur, car alors l'effet, étant de tout point identique à la cause, se confondrait avec elle ; il n'y aurait plus aucun effet, et tout serait immobile. L'axiome de causalité deviendrait la négation de la causalité. Il peut donc y avoir dans l'effet plus que dans la cause, sous le rapport de la qualité et de la relation, c'est-à-dire de l'effet même ; mais il ne peut y avoir plus sous le rapport de la quan-

tité de force. Ce qui revient à dire qu'il ne peut surgir aucune cause nouvelle, mais seulement des effets nouveaux. En un mot, il ne peut exister plus de causes qu'il n'en existe, mais il peut y avoir plus d'ordre dans les effets. Ce n'est pas tout. Si nous pouvons accorder en un sens que rien ne vient de rien, il n'est pas moins vrai, d'autre part, que rien ne retourne à rien : *In nihilum nihil.* Or les partisans de ce qu'on pourrait appeler l'évolution renversée, qui, comme Schelling, font sortir l'imparfait du parfait, l'inférieur du supérieur, par une sorte «d'abaissement,» de « chute,» de «sacrifice» volontaire, semblent supposer eux-mêmes une limitation, un anéantissement au moins partiel de la perfection préexistante. Aussi avons-nous vu M. Ravaisson expliquer le monde par une «mort» partielle de la divinité. Mais cette supposition renverse le principe de causalité et d'équivalence des forces encore bien plus que l'autre hypothèse.

A la formule de Comte, adoptée par M. Ravaisson, nous opposerions volontiers une formule toute contraire, qui résulte de ce que nous avons plus haut essayé d'établir : le supérieur, dirions-nous, ne peut produire l'inférieur quand sa supériorité est assez grande et digne de ce nom ; un être ne produit jamais quelque chose d'inférieur que par impuissance, conséquemment par une *infériorité* sous le rapport de la puissance, sinon sous les autres rapports. L'inférieur seul, en dernière analyse, produit donc l'inférieur. Ce principe posé, si on imagine une toute-puissance jointe à la science et à la bonté absolues, la production de quelque chose d'inférieur ne pourra plus s'expliquer ni par une supériorité ni par une infériorité dans la cause première ; elle ne s'expliquera donc par rien, et voilà de nouveau le principe même de causalité renversé. — Mais alors, dira-t-on, si le progrès fait naître le supérieur de l'inférieur, comment la quantité de force ne s'accroît-elle pas dans l'univers ? La réponse est contenue dans ce qui précède : autre chose est la *quantité* de force, autre chose est la *qualité* des résultats par rapport à la satisfaction des êtres sentants et pensants, que nous appelons précisément supériorité, perfection, beauté, félicité, amour, moralité. La même quantité de force disponible peut, avec le temps, être organisée et en quelque sorte orientée différemment par rapport à ce centre de perspective : le bonheur des êtres sentants et pensants. L'architecte ne crée pas des pierres nouvelles, mais il les dispose d'une nouvelle manière. L'idéal est la réalité redistribuée dans l'ordre le plus propre à satisfaire la pensée et le sentiment. La perfection ici, au lieu d'être l'existence

même comme dans l'autre doctrine, est un développement, une évolution, se traduisant dans la conscience par une plus grande somme de satisfaction et de bonheur. Considérez la société : quand l'état de paix succède à l'état de guerre, quand les hommes et les peuples s'aiment et s'aident au lieu de se haïr et de se faire obstacle, le supérieur est né de l'inférieur; y a-t-il eu pour cela création mécanique de force? Non, mais une répartition et une circulation meilleure, une harmonie de consciences au lieu d'une lutte. Étendez par hypothèse la loi du progrès au monde : elle ne supposera pas nécessairement une violation des lois mécaniques. Il faut transformer le plus de matière possible en pensée et en sentiment; or cela n'est pas inconcevable, puisqu'en fait le fond quelconque de l'existence, — la matière, si l'on veut, ou, si l'on aime mieux, l'activité qui est en toute chose, — pense et sent en nous. Peut-être, dans l'univers, les forces qui s'ignorent encore arriveront-elles peu à peu à se connaître, puis à s'entr'aider et à s'organiser. Que de forces ou de combinaisons possibles des forces qui ne sont pas encore parvenues à la conscience d'elles-mêmes? C'est seulement depuis cent ans que l'électricité (qui, pourrait-on dire, avait dormi des siècles dans l'inconscience) est arrivée à se connaître par l'intermédiaire du cerveau humain; de découverte en découverte, on peut espérer une croissante domination de l'esprit sur la nature et une croissante union des volontés aujourd'hui aveuglément divisées.

L'apparition de la pensée réfléchie et de la volonté morale marque, dans l'histoire du monde, le moment critique où le monde prend conscience de ce qu'il devrait être et commence par là sa propre transformation, car l'*idée* du mieux est déjà une première réalisation du mieux et la force de cette idée est le moyen d'une réalisation plus complète. Produit de la nature, l'homme peut trouver des raisons toutes naturelles et morales de croire que sa pensée et sa volonté réfléchies expriment la pensée et les tendances spontanées de la nature entière. C'est, en définitive, à cette foi morale et naturelle que la foi mystique vient se réduire. Ici encore, les formules théologique ne sont que les symboles abstraits de raisons toutes cosmologiques et psychologiques. Si ces raisons se réduisent à des possibilités ou à des probabilités, il ne suffit pas de les traduire dans la langue dogmatique de l'ontologie pour les changer en certitudes.

LIVRE HUITIÈME

LA MORALE THÉOLOGIQUE ET LA SOLIDARITÉ

Il se produit actuellement en Allemagne, en Angleterre, en Suisse, un mouvement de philosophie religieuse auquel notre pays aurait tort de demeurer indifférent. La philosophie de la religion a toujours sa terre classique en Allemagne ; en Angleterre, elle paraît être l'objet principal auquel tendent et l'école néokantienne et la nouvelle école hégélienne : celle-ci, par un phénomène curieux outre-Manche, s'efforce de rendre quelque éclat à un système presque abandonné en Allemagne ; on peut la comparer à une fusée retardataire qui part après le feu d'artifice. En Suisse, un métaphysicien fidèle à la plus haute et à la plus pure tradition du christianisme, M. Secrétan, s'est efforcé de tourner les principes de la philosophie et de la science moderne au profit des dogmes religieux. Parmi les principes de la science, il en est un qui n'est qu'un nom particulier du déterminisme universel : la solidarité humaine, par laquelle la chute ou le progrès de l'un retombe plus ou moins sur tous les autres : *delicta majorum immeritus lues* (1). La théologie contemporaine entreprend de fonder sur ce même principe non seulement la morale entière, mais encore la foi religieuse. Solidarité dans le péché originel, solidarité dans la rédemption, par conséquent cha-

1. Cette solidarité, qui s'exerce dans l'ordre moral ou social comme dans l'ordre naturel, et dont le socialisme a tant abusé, a déjà été mise en lumière par M. Renouvier dans sa *Science de la morale*. Plus récemment elle fit l'objet d'une intéressante étude publiée par M. Marion en dehors de toute préoccupation théologique. M. Renan, lui aussi, fondait naguère la nationalité vraie sur une *solidarité* jointe au *consentement*. Une nation est une grande solidarité, constituée par le sen-

rité, et enfin, comme principe même de la charité, la grâce divine, don d'une liberté absolument gratuite qui non seulement se crée elle-même, mais encore crée la vérité et le bien : voilà en quelques mots cette morale théologique qui s'inspire tout ensemble du christianisme, de Scot, de Schelling et des conclusions générales de la physiologie contemporaine.

Nous ne pouvons ici approfondir au point de vue purement métaphysique la philosophie de la liberté absolue et de la grâce, ce qui nous entraînerait trop loin et parfois hors de la morale. Du reste, la métaphysique même se comprend mieux appliquée à la morale, comme la parole jointe aux gestes et à l'action. Les métaphysiciens ont une langue encore trop rudimentaire, semblable à celle de certains Indiens qui, ne pouvant se comprendre entre eux sans la mimique, sont obligés la nuit d'allumer un feu pour converser par un langage d'action. Examinons donc ce que deviendra dans la science des mœurs la conception de la solidarité universelle, quand on prétend la fonder sur l'unité de tous les êtres en Dieu, et de tous les hommes dans le premier homme. Sous la forme théologique qu'on lui donne, cette sorte de socialisme moral fournit-il un sûr fondement au devoir et au droit de l'individu, à la liberté civile, religieuse et politique?

timent des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible : le *consentement*, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est un *plébiscite* de tous les jours, comme l'existence d'un individu est une affirmation perpétuelle de la vie. » — Nous avons essayé de montrer jadis nous-même qu'une société est *un organisme contractuel*, et nous avons cherché un moyen terme entre les deux idées d'organisation et de contrat. (Voir notre *Science sociale contemporaine*.)

CHAPITRE PREMIER

LA SOLIDARITÉ MORALE, LA LIBERTÉ MORALE ET LA LOI MORALE

Commençons par rechercher la base d'abord expérimentale, puis métaphysique, du *devoir* de l'individu. Le double fait « expérimental » où la morale de la charité trouve son point d'appui, c'est que nous sommes libres et qu'en même temps nous faisons partie d'un tout. « *Liberté, solidarité*, c'est à ces deux termes, contradictoires en apparence, que nous réduisons l'ensemble des notions de *fait* nécessaires pour donner un objet au devoir (1). » En conséquence, la formule finale du *devoir* est la suivante : « Agis comme partie libre d'un tout solidaire. » On croit ainsi opérer la conciliation scientifique de l'intérêt bien entendu avec la charité et la justice. Quelle que soit la valeur intrinsèque de cette formule, il s'agit de savoir si la morale théologique en donne une démonstration suffisante.

En ce qui concerne la dernière partie de la formule, *solidarité*, on n'a pas de peine à la confirmer par l'expérience. Nous sommes solidaires des autres hommes, solidaires de nous-mêmes, solidaires du monde entier. « Le caractère le plus général de la somme des phénomènes nous paraît consister dans leur enchaînement. Le monde forme un tout... Je ne subsiste que par le tout. Je suis déterminé par le tout dans l'exercice même de la liberté que je m'attribue. » Les hommes sont « bien plus étroitement unis » que ne le sont « les feuilles d'un arbre. » L'individu humain n'est qu'un fragment détaché de l'organisme du père et de la mère ; son caractère n'est qu'un résultat de l'hérédité ; ses sentiments et ses idées lui viennent du milieu social ; en dehors de ce milieu, il ne peut même pas devenir un être moral. Comme l'a dit Jean Muiron dans ses *Transactions sociales,* si un son isolé

1. M. Secrétan, *Revue philosophique*, p. 377.

est sans valeur harmonique, l'homme individuel, également sans valeur hors de la société, n'est pas même l'égal de la brute. Ce que vaut l'homme individu est en raison des combinaisons qu'il forme avec d'autres hommes individus, de même qu'en musique la valeur d'un son musical est en raison de sa combinaison avec d'autres sons. L'homme vivant aujourd'hui porte le poids de toute l'histoire et pèse sur tout l'avenir.

De cette solidarité, la morale théologique et chrétienne croit même pouvoir conclure l'unité substantielle de l'individu et de l'espèce, bien plus, de l'individu et du monde, en un mot « l'unité de l'être. » — « Les responsabilités, qui semblent *individuelles*, sont toujours et nécessairement *collectives*, et l'unité substantielle du genre humain se déclare dans sa vie morale aussi bien que dans sa condition physiologique... » — « L'unité substantielle de l'humanité ne peut pas seulement être mise en question par la biologie, où l'on enseigne que l'espèce comprend les descendants d'un commun ancêtre, et où l'on démontre de la façon la plus palpable que la reproduction est une simple croissance sous la forme d'un fractionnement. » Si on oppose à M. Secrétan la conscience individuelle, il répond que cette conscience « n'est après tout qu'une sensation, pour ne pas dire la *borne* d'une sensation (1). » — « La conscience, dit-il encore, n'est qu'une *forme* identique en chacun de nous; la forme n'importe pas seule (2). » Or, la *matière*, le contenu de la conscience, nous vient du tout. Nos sentiments et nos pensées « ne sont point à nous; » nos inventions mêmes « sont des réminiscences; » toutes les consciences sont des instruments plus ou moins d'accord « où le même air se répète. » Malgré ces déclarations formelles, le philosophe chrétien se défend du panthéisme autant que de l'atomisme : il croit avoir trouvé un milieu entre ces deux extrêmes parce qu'il déclare conserver le libre arbitre de l'individu tout en affirmant sa détermination par le tout dont il est solidaire. Encore faudrait-il, pourtant, une conciliation quelconque entre deux thèses qui présentent plus que « l'apparence » d'une contradiction. Nous ne trouvons pas cette conciliation chez M. Secrétan (3).

1. Page 277.
2. Page 291.
3. Nous ne la trouvons pas davantage chez M. Marion. L'idée de solidarité, dit ce dernier, « est celle d'une relation constante, d'une mutuelle dépendance entre les parties d'un tout. *Solidum quid.* » Or, c'est la définition du déterminisme. Malgré cela, M. Marion ajoute que la liberté morale, — définie par lui de la même manière que par M. Renouvier, comme puissance ambiguë des contraires, — « est limitée, liée à des conditions... Elle est en chacun de nous, à chaque instant, *solidaire* de quelque chose qui n'est pas elle, qui ne dépend pas d'elle et dont elle dépend. » N'est-ce point là admettre, en définitive, la dépendance de l'indépen-

Si donc, dans la morale théologique, la première partie de la formule : solidarité, est au-dessus de toute contestation, la seconde partie, liberté, demeure problématique. Aussi, M. Secrétan, qui nous représentait tout à l'heure la liberté comme un *fait,* finit-il par y reconnaître un simple objet de foi dont l'affirmation repose uniquement sur « le devoir de croire au devoir. » Mais aucun acte de foi ne peut supprimer la contradiction formelle entre le libre arbitre et cette solidarité qui, comme il l'entend, n'est qu'un autre nom de la nécessité. Comment l'homme, simple feuille périssable d'un « laurier toujours vert, » peut-il être vraiment libre? On se borne ici à affirmer successivement la liberté et le déterminisme sans les relier l'une à l'autre : on ne lève point la contradiction qui existe dans une *partie libre,* dans une partie qui doit être un *tout* et cependant n'est rien en dehors du *tout.*

Au lieu d'une conciliation expérimentale, la nouvelle philosophie religieuse nous propose une sorte de conciliation métaphysique et morale par l'idée de charité. La charité doit régner, dit-on; or, si elle régnait, toutes les volontés seraient unies et formeraient une seule et même volonté; d'autre part, la volonté constitue la vraie substance de l'être (1) : l'unité de volonté est donc finalement l'unité de substance, d'où il suit que l'espèce humaine est une et que la solidarité des volontés libres implique leur unité d'abord en Adam, puis en Dieu. — Il y a dans cet argument, semble-t-il, plus d'une confusion. Quand on dit que les volontés s'unissent dans l'amour, on exprime simplement leur convergence vers un même *objet* final, et conséquemment l'unité de l'objet

dance, la solidarité de l'insolidarité, le déterminisme du libre arbitre? M. Marion ne nous explique pas comment le libre arbitre, au point précis où il existe, réunit en lui ces caractères contradictoires. Cette première difficulté en entraîne une seconde. M. Marion, admettant le libre arbitre à la façon de M. Renouvier, « dans la série des phénomènes, » admet cependant aussi, avec Kant, que les manifestations phénoménales du libre arbitre, dans les actions humaines, sont « déterminées comme tout autre phénomène naturel par les lois générales de la nature. » Comment concilier l'ambiguïté des futurs ou la double possibilité des contraires avec la détermination de l'acte par les lois générales et unilinéaires de la nature, qui, selon Kant, permettraient de prévoir nos actions avec la même certitude qu'une éclipse? La conciliation est si impossible que M. Renouvier lui-même rejette la thèse de Kant; mais, dans M. Renouvier, la difficulté n'est pas moindre pour être moins visible. M. Renouvier, lui aussi, admet une solidarité universelle sous la forme d'une universelle harmonie ; et en même temps il admet des hiatus, des discontinuités, des actes de libre arbitre insolidaires. Voir plus haut, et voir aussi notre 2e édition de la *Liberté et du déterminisme.*

1. *Philosophie de la liberté*, p. 304, 378. « L'insaisissable volonté, source de la pensée consciente, forme la racine de l'idée et la substance même. » (P. 50.) « L'activité primordiale s'exerce avant de pouvoir se comprendre, puisque l'intelligence est son produit. » (P. 303.) « La volonté antérieure à la réflexion, dont elle forme l'objet, ne saurait être la volonté consciente et dirigée par la réflexion. »

voulu : s'ensuit-il que les *sujets* eux-mêmes, c'est-à-dire les volontés, se confondent? La conclusion déborde évidemment les prémisses (1).

Nous ne trouvons pas mieux avancée la conciliation métaphysique de la loi *rationnelle* du devoir avec l'idée de volonté *absolue,* conciliation qui fut toujours une des grandes difficultés de la morale théologique. M. Secrétan donne à l'argument traditionnel sa forme la plus rigoureuse. Nous avons, dit-il, la « perception du devoir, l'expérience de l'obligation, » — expressions d'ailleurs bien difficiles à justifier pour un philosophe qui n'admet ni le sentiment ni l'expérience de la liberté ; — cette perception du devoir, ajoute M. Secrétan, « est un motif d'action, une impulsion qui se produit dans une direction déterminée ; cette impulsion vient d'une *force;* cette voix intérieure qui commande est l'expression d'une *volonté*... Ainsi l'obéissance à Dieu est l'idée même de la morale ; toute morale est religieuse, pour nous, c'est un point démontré (2). » Cette démonstration, pour être classique, n'est pas suffisante. Le *sentiment* de nécessité qui accompagne le devoir peut s'expliquer par d'autres « forces » qu'une volonté absolue : habitude, hérédité, instinct social, instinct logique, etc. Fût-il certain que l'obligation est une nécessité mentale imposée par une volonté supérieure, elle ne serait encore qu'une puissance contre laquelle je pourrais toujours me révolter tant qu'elle m'apparaîtrait comme différente de moi-même et de mon autonomie. « L'obligation morale, ajoute M. Secrétan avec tous les théologiens, im-

1. De plus, quand M. Secrétan avec Schopenhauer, place la vraie substance des êtres dans la volonté antérieure à la conscience, il désigne encore par là le sujet qui veut et non l'objet voulu ; de ce que la charité nous fait aimer le même bien, le même objet, il n'en résulte donc pas que les substances soient ramenées à l'unité. Il faudrait pour cela que la distinction des volontés individuelles fût aussi peu fondamentale que celle des consciences individuelles, qu'elle fût elle-même une pure forme comme la conscience, d'où il résulterait que la liberté de l'individu est aussi une apparence, une forme, un phénomène d'optique. Comment M. Secrétan concilie-t-il toutes ces assertions? L'artifice par lequel il fait, dans la charité, converger vers le même point les rayons partis de foyers différents, c'est-à-dire de volontés différentes, ne saurait identifier les foyers eux-mêmes; et d'ailleurs, si cette identification était obtenue, il en résulterait qu'il existe une seule volonté, une seule liberté, celle du tout, ou, si l'on préfère, celle de Dieu. D'autre part, si cette volonté unique, si cette liberté unique existait, elle devrait avoir déjà réalisé le bien dans sa plénitude, dont rien en dehors d'elle ne pourrait empêcher la réalisation ; elle ne serait donc pas un simple idéal à réaliser pour nous. Et cependant M. Secrétan nous représente l'unité de volonté comme une fin à atteindre, d'où il suit que nous avons à réaliser l'unité de notre substance même : comment notre substance peut-elle ainsi, à l'égal de l'Éden selon Bacon, se trouver devant nous et non derrière nous? Nous sommes obligés d'attendre l'avenir pour avoir notre substance. Dans ces spéculations métaphysiques il est clair que tout est hypothèse, et c'est néanmoins dans cet ensemble d'hypothèses qu'on cherche la justification du devoir, la conciliation du libre arbitre avec la solidarité.

2. *Discours laïques*, p. 380.

plique un sujet envers lequel l'agent moral est obligé; ce sujet de l'obligation ne saurait se confondre avec l'agent obligé lui-même, » autrement le devoir serait abandonné au « bon plaisir... » « Pour être légitimement affranchi du devoir, il suffirait de le mépriser. » — Mais, peut-on répondre, en quoi la question est-elle changée parce que vous placez le bon plaisir dans une volonté supérieure au lieu de le placer chez l'homme? N'est-il pas possible de retourner l'argument théologique et de dire : « L'agent moral ne peut être obligé que par lui-même, autrement le devoir serait le simple bon plaisir d'une autre volonté, pour en être légitimement affranchi, il suffirait de mépriser cette autre volonté. » Dans le système scotiste de M. Secrétan, la volonté divine est d'autant moins morale en elle-même qu'elle est absolument indéterminée et indéterminable. C'est seulement en se fondant sur le « fait » de la création, — *fait* que personne n'a constaté comme tel, œuvre susceptible des interprétations les plus contraires, — qu'on croit pouvoir donner à l'absolu le nom de Dieu. L'absolu « se fait Dieu » en créant le monde. Dieu est la forme sous laquelle, *en fait,* s'est révélé l'insondable; c'est le visage qu'il a pris; il a voulu être Dieu quand il aurait pu, à la rigueur, vouloir être Satan : Adorons et obéissons. « L'absolu est la nuée; Dieu est l'éclair. » — Nous ne savons si une décision arbitraire de l'absolu serait aussi adorable que le croient les scotistes et cartésiens comme M. Secrétan (1). « Je suis ce que je veux, » ainsi se formule, selon lui, la volonté absolue, et elle ajoute : « Soyez ce que je veux. » A mon tour, tant qu'elle m'apparaît comme simple puissance absolue, je puis répondre : « Je suis ce que je veux et je ne serai pas ce que vous voulez. » Au reste, à cette hauteur de l'abstraction, les termes psychologiques n'ont plus de sens et constituent de l'anthropomorphisme; les mots de *volonté* et de *liberté,* préférés par Scot, Descartes, Schelling, n'ont pas le privilège d'être moins anthropomorphiques que ceux d'*intelligence* et d'*amour*. Bien plus, ils impliquent l'intelligence; car on ne peut dire : « Je suis ce que je veux, » si on ne sait pas ce qu'on veut être. L'absolu pur ne peut donc dire que : « Je suis ce que je suis ou ce que je peux être. » Le seul mot qui convienne pour désigner un tel principe, c'est l'Inconnu ou X. L'appeler esprit est peut-être encore plus hasardeux que de l'appeler matière, car l'esprit suppose plus de déterminations et de facultés définies que la matière la plus pauvre et la plus voisine de la simple possibilité, de l'être pur identique ou non-

1. Voir aussi la thèse de M. Boutroux sur les *Vérités éternelles dans Descartes.*

être. Pour atteindre ce principe transcendant, la pensée doit accomplir le prodige décrit par le père Gratry en son style mathématique : s'épanouir comme le calice d'une fleur, d'abord elliptique, qui, en s'ouvrant, devient parabole et envoie un de ses foyers se perdre dans l'infini.

Pour qu'une nécessité, fût-ce celle de l'obligation morale, soit vraiment nécessaire et que je ne puisse m'en affranchir, il faut qu'elle soit fondée en raison, ou, pour mieux dire, dans ma propre raison et soit ainsi « immanente. » Aussi, quelque scotiste qu'on soit, on finit par dire avec M. Secrétan : « C'est la raison qui dicte des lois à la volonté, et cette raison, c'est la loi de Dieu en nous; cette raison, c'est, en dernière analyse, la volonté de Dieu qui nous constitue (1). — Soit; mais c'est alors parce qu'une chose est d'abord raisonnable que nous croyons pouvoir ensuite l'attribuer à une volonté divine; ce n'est pas de la volonté divine que nous déduisons le raisonnable. Donc, de deux choses l'une : ou la raison suffit à nous commander, et alors l'obligation, comme telle, n'a pas besoin d'une volonté transcendante et inconnaissable qui n'y ajoute rien; ou la raison ne suffit pas, et alors la volonté absolue ne changera pas en nécessité rationnelle ou morale ce qui était d'abord dépourvu de ce caractère : elle ne pourra que commander et menacer, non obliger.

Au fond, la philosophie morale des disciples de Scot et de Schelling n'est que la traduction abstraite des mystères religieux : trinité de la puissance primordiale, de l'intelligence dérivée et de l'amour final; unité de tous les hommes en Adam, unité de tous les êtres en Dieu. C'est ce que vont rendre encore plus manifeste les applications principales de cette doctrine : 1° la théorie de la chute et de la solidarité dans le péché; 2° le retour à Dieu par la charité et par la solidarité de l'amour. Il y a toujours quelque péril à raisonner les mystères; on est obligé cependant de le faire à la suite de ceux qui, sacrifiant à l'esprit du siècle, s'efforcent de présenter la foi comme la conclusion de la science. Si de nos jours on nous invitait à voir se reproduire le miracle de la transfiguration, quelque savant s'empresserait de soumettre à l'analyse spectrale l'auréole surnaturelle, pour voir si sa clarté ne se ramène à aucun élément naturel; pareillement, en proposant les mystères à la raison des philosophes, les théologiens nous invitent à y appliquer les procédés humains de l'analyse philosophique.

1. *Ibid.*, 307.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA SOLIDARITÉ DANS LE MAL ET LA CHUTE

Le fait d'expérience qui sert de point de départ pour édifier la théorie philosophique de la solidarité dans la chute, c'est le visible contraste entre l'idéal moral de l'homme et sa conduite réelle. « Nous constatons, a dit M. Taine, que l'individu agit le plus souvent en vue de son bien personnel, c'est-à-dire par intérêt, *très rarement* en vue du bien général ; » c'est seulement « à l'occasion, de bien loin » que nous accommodons notre caractère effectif à notre modèle idéal. M. de Hartmann, à son tour, est allé jusqu'à dire que nous devons supposer *a priori* tout homme pervers et qu'en particulier nous devons tenir tout Allemand « pour un fripon jusqu'à preuve du contraire. » Partant de là, M. Secrétan, avec tous les théologiens, se propose ce problème : « Comment expliquer que personne ou presque personne ne mène une vie conforme à la règle du bien telle qu'il la conçoit (1)? » Il semblerait assez simple de répondre : — « Parce que le bien est pénible à réaliser et que la subordination de l'intérêt particulier à l'intérêt général exige un sacrifice. » Mais tous les théologiens, au lieu d'accuser les circonstances et le milieu où la volonté humaine s'exerce, préfèrent accuser la volonté en elle-même ; ils répondent donc, comme M. Secrétan : « Notre *arbitre* n'est point intègre. Nous sommes *prédestinés*, prédestinés au péché. C'est absurde, c'est odieux ; mais c'est ainsi (2). » Au lieu de s'en prendre aux nécessités extérieures, la théologie s'en prend, sans preuve, à la *perversité* intérieure et naturelle de la liberté. — C'est qu'en effet, pour le théologien, expliquer le mal par les nécessités extérieures, ce serait le faire retomber sur celui qui a créé ces nécessités en créant le monde même.

1. *Le Droit et le Fait*, *Revue philosophique*, p. 587, t. II, 1882.
2. *Ibid.*, p. 256.

Pour « absoudre Dieu, » comme disait Claudien, il faut donc soutenir que le mal physique lui-même, que l'imperfection du milieu physique et social est l'œuvre de la volonté humaine. Si nous habitons une terre au lieu d'un ciel, si nous sommes obligés de nous nourrir pour subsister, de « lutter pour la vie » contre la nature ou contre les autres hommes, ce doit être notre faute ; l'état *naturel* doit être l'œuvre de quelque *liberté* morale, et comme il ne peut être l'œuvre de la liberté divine, il est l'œuvre de la nôtre ; tel est le cercle qui fait que toute théologie aboutit logiquement à la théorie de la chute.

L'idée de *progrès,* qu'on a opposée à la chute, ne serait pas encore la justification de Dieu. « Rien n'est moins établi qu'un tel progrès, » dit M. Secrétan, et il ajoute avec raison : « Fût-il établi, le mieux futur délivre-t-il l'ordre actuel de son injustice ? L'état satisfaisant d'aujourd'hui supprime-t-il les misères qui ont accablé les générations précédentes, et l'horreur des crimes commis ? » Dans cette hypothèse du progrès, « l'état présent de l'humanité peut être un état naturel inévitable, mais il reste profondément *injuste*. Rien ne saurait excuser Dieu de l'avoir fait naître, de l'avoir *permis*, et, comme Dieu ne saurait être coupable, Dieu n'existe pas, rien de plus clair (1). » Ces paroles rappellent le cri sorti, au siècle dernier, d'un cœur de femme : « Dieu, lui disait-on, séchera un jour vos larmes. — Dieu fera-t-il que je n'aie point pleuré ? » La sincère reconnaissance du mal et de l'imperfection du monde nous paraît supérieure à l'optimisme admiratif des leibnitziens tels que M. Ravaisson, dont M. Secrétan appelle la doctrine « un naturalisme éthéré (2) ? » Si donc Dieu existe, il faut qu'aucun mal ne soit son œuvre, et l'idée même du progrès ne l'absoudra pas sans l'idée préalable d'une chute volontaire. Le mal *naturel* présuppose un *mal moral*. « Le mal ne saurait devenir *naturel*, suivant la justice, que s'il est produit par une détermination de la *liberté*. Vous trouvez le mal en vous sans pouvoir vous en débarrasser ? Infailliblement, c'est *votre* faute, car Dieu n'est point injuste. » La seule solution du problème, ainsi posé, c'est que j'ai produit le mal naturel par mon péché volontaire. Donc j'ai dû pécher autrefois, et comme je n'existais pas autrefois comme individu, j'ai dû pécher en Adam. Mais,

1. *Ibid.*, p. 262.

2. « Il faut, ajoute M. Secrétan, que notre principe explique l'homme. Pour serrer de près la réalité, pour en saisir les grands antagonismes, pour atteindre au terrible sérieux de la vie, pour arriver à l'histoire, il ne suffit pas de l'amour, il faut aussi comprendre la haine, et pour cet effet, dès l'origine et partout, il faut *déduire l'amour de la liberté, et non pas l'inverse.* »

si Adam n'était lui-même qu'un individu, la difficulté serait simplement reculée ; il faut donc qu'il soit l'humanité et non un individu ordinaire. Nous voici amenés à soutenir, avec les réalistes du moyen âge, que c'est l'espèce humaine et non l'individu qui est la vraie substance. « Ainsi, l'espèce est l'être, l'espèce est le sujet moral par excellence... Les fautes de mes parents, de mes premiers parents, si vous voulez, sont mes propres fautes... Le poids sous lequel nous fléchissons, la faiblesse, la perversité de la volonté que nous déplorons sont la faute même des parents que nous continuons, de nos premiers parents peut-être, faute qui ne diffère pas essentiellement dans ses effets des péchés commis par les générations suivantes, sinon dans ce sens que le premier rend le second plus facile, et ainsi de suite, par une véritable accumulation. Ce qui semble un contre-coup fatal de l'un sur l'autre n'est au fond *qu'une même action* se continuant *dans le même sujet* (1). »

Il nous semble d'abord que la théologie chrétienne invoque bien à tort la biologie moderne, pour laquelle il y a encore moins d'espèce *réelle* que d'individu absolument réel comme substance. Dire, avec les biologistes, que la naissance de l'individu est un simple fractionnement, ce n'est pas réaliser l'espèce ; c'est simplement admettre une série continue de phénomènes qui se propagent d'un individu à l'autre, et si aucun de ces individus n'est un tout substantiel, encore moins l'espèce est-elle un tout de ce genre pour les biologistes. En outre, comment Adam pouvait-il être à la fois une espèce et un individu ? S'il est individu, la difficulté reparaît tout entière à son sujet ; s'il est espèce, il faut dire alors, avec le moyen âge et nullement avec la biologie moderne, que l'espèce est un être réel, qu'elle est même la seule réalité. Mais alors nous aboutissons de nouveau à la négation de la liberté individuelle comme de la réalité individuelle : l'espèce seule est libre, l'humanité seule est libre, et sur elle seule s'exerce la justice divine. « C'est relativement à l'unité supérieure, à l'espèce, que la question de la justice providentielle peut se poser et doit se poser. » S'il en est ainsi, il ne faut plus dire que nous sommes « partie *libre* d'un tout solidaire, » mais bien que nous sommes partie solidaire et déterminée d'un tout qui seul est libre. La théorie théologique est donc contradictoire, et aboutit encore par cette voie à nier la liberté morale qu'elle prétend fonder.

Ce n'est pas tout ; la théologie s'arrête trop tôt en chemin. L'humanité elle-même n'est qu'un fragment : la science mo-

1. *Ibid.*, p. 267.

derne rattache ce fragment au tronc plus large de l'animalité. M. Secrétan lui-même reconnaît que l'espèce humaine a pu prendre naissance dans le sein de la femelle d'un singe. Quoi qu'il en soit, il y a solidarité entre l'espèce humaine et les espèces animales, fût-ce seulement sous ce rapport que les animaux, eux aussi, souffrent, luttent pour la vie, meurent. Il faut donc que l'*animalité* ait péché et que sa condition *naturelle* soit une œuvre de *liberté morale*. Alors revient la question aussi profonde que plaisante : Les animaux ont-ils mangé du foin défendu ? — Allons plus loin encore : l'animalité n'est à son tour qu'un fragment de la nature, pour la biologie moderne comme pour le réalisme du moyen âge. La solidarité existe entre l'animalité et la terre, entre la terre et les étoiles. S'il y a des habitants dans les planètes, tout porte à croire qu'ils se trouvent en présence des mêmes métaux et métalloïdes que nous, des mêmes nécessités matérielles, de la même lutte pour la vie. Le mal doit exister jusque dans Arcturus ou Aldébaran. Il faut donc dire que le monde entier a péché. Enfin, M. Secrétan l'avoue, le monde entier ou la volonté créée doit avoir sa vraie unité, sa vraie réalité, sa vraie substance en Dieu : ne faudrait-il donc pas dire, avec Schopenhauer, que c'est la volonté universelle et absolue qui a commis la folie de « vouloir vivre, » de vouloir se développer dans le monde, et que la seule rédemption possible est l'anéantissement du monde même ?

Admettons, au lieu de cette volonté unique qui se diviserait contre elle-même, deux volontés : l'une créatrice, l'autre créée. Le problème, que les théologiens tâchent de nous faire perdre de vue en le faisant reculer le long d'une perspective indéfinie, va reparaître amplifié lui-même indéfiniment, poussé à l'extrême et embrassant l'immensité. Pourquoi la volonté de la création, du *Tout-un*, n'a-t-elle pas répondu immédiatement à l'amour du créateur par un amour semblable au sien ? — Ignorance, » répond M. Secrétan ; voilà ce qui a rendu le mal possible. « Rien de plus naturel que de supposer qu'un esprit créé, c'est-à-dire posé comme un germe et appelé à se réaliser, à se constituer lui-même, à se donner sa propre nature, ait pu, dans l'*aveuglement de son ignorance, s'égarer dès les premiers pas*, que les enfants aient marché dans la direction où s'étaient engagés les pères. » Ainsi nous portons tous la peine de ce qu'un aveugle n'a pas su du premier coup trouver le droit chemin ou s'ouvrir lui-même les yeux. Mais l'*ignorance* et l'*aveuglement* qui ont causé le mal dans l'univers étaient déjà par eux-mêmes, sinon un mal, tout au moins la condition du mal, une nécessité originelle subie par la volonté de la créature, à tel point

que celle-ci a précisément voulu goûter aux fruits de l'arbre de la science; or, les scotistes nous disent : « Rien n'est s'il n'est voulu; le mal qui n'est pas voulu n'existe pas ; » qui donc a voulu ce mal originel de l'ignorance ? — Ce ne peut être que Dieu. Dès lors, qui est vraiment responsable ? — De même, si on suppose que la chute de la volonté créée a pour cause la nécessité d'un effort pénible, par conséquent, la nécessité d'une *souffrance*, qui a créé le mal de la souffrance ou de l'effort ? La théologie, après avoir dit que tout mal naturel résulte de la volonté, que l'ignorance et la souffrance doivent conséquemment résulter de notre volonté, est forcée de reconnaître qu'ils résultent de la volonté créatrice. C'est donc ou la *liberté* créatrice qui n'a pas été absolument libre, mais obligée d'imposer à la créature des conditions et des nécessités d'où elle savait que sortirait la volonté du mal ; ou l'*amour* créateur qui n'a pas été assez aimant pour placer la volonté créée dans des conditions de connaissance et de sensibilité où la faute eût été, aux yeux de sa prescience, *moralement* impossible, sinon métaphysiquement.

Les nouveaux partisans de Scot et de Schelling viennent échouer devant le même écueil que tous leurs devanciers; mais, pour eux, la réponse est plus difficile que pour les Platon ou les Leibnitz, car ces derniers n'ont pas représenté le premier principe comme une liberté absolument absolue dont l'intelligence ne serait qu'une sorte de produit contingent : ils soumettaient leur absolu à des lois éternelles de vérité, par exemple au principe de contradiction, au principe des indiscernables, à la nécessité logique de limiter la créature pour la distinguer du créateur. Mais dès qu'on s'est élevé, comme la philosophie chrétienne, au-dessus des principes intellectuels en admettant la triplicité dans l'unité, pourquoi s'arrêter au nombre trois ? S'il est irrationnel de soumettre l'absolue perfection au nombre un, il est aussi irrationnel pour un philosophe de la soumettre au nombre trois : ce chiffre ne peut avoir une vertu cabalistique qui épuise la fécondité et la liberté de l'absolu. Pourquoi n'y aurait-il pas une infinité de personnes infiniment parfaites ? Le polythéisme, au point de vue de l'amour et de la fécondité, peut se prétendre supérieur au monothéisme et aux doctrines trinitaires ; si le polythéisme existait encore chez les nations modernes, nul doute qu'il ne se trouverait des métaphysiciens pour dire : « Un amour vraiment infini et absolu doit aboutir à un empyrée de dieux infiniment bons et heureux ; sinon il est stérile, il trouve une limite dans un nombre déterminé, dans une loi mathématique ou logique de l'entendement contre laquelle il se brise : il n'est pas libre, il n'est

pas l'amour d'un être absolu. » D'autre part, si on admet que les volontés créées par la volonté suprême ne sont pas nécessairement soumises à des limitations qui constitueraient un mal métaphysique et naturel, antérieur au mal moral, ce dernier devient complètement inexplicable en dehors de ces limitations. Nous tournons donc dans un cercle.

Admettons cependant que la volonté créée eût commis cette faute prétendue *originelle* et réellement *dérivée*, qui, nous dit M. Secrétan, est un *accident;* cet accident, cette sorte de hasard du libre arbitre devait-il nécessairement entraîner toutes les conséquences fatales dont nous sommes actuellement victimes ? Si la volonté du *tout* a failli, Dieu montre-t-il envers les parties la *charité* ou simplement la *justice* qui convient à une bonté infinie?— Oui, répond-on, « la justice du Créateur est pleinement manifestée par son ouvrage, pour qui comprend à quel *sujet*, à quel être une telle justice peut s'appliquer ; » ce sujet auquel s'applique la justice divine ne peut être l'individu, parce que l'individu n'est pas « un but pour lui-même : » le seul être compris dans le champ de l'expérience qui soit un but en lui-même et conséquemment pour Dieu, c'est l'*humanité*. « Eh bien ! la condition de l'humanité est parfaitement conforme à la justice, attendu qu'elle est son propre ouvrage. La notion de justice s'obscurcit, en revanche, et s'évanouit à nos regards lorsqu'on essaie de l'appliquer aux destinées *individuelles ;* mais, dans l'ordre général du monde, l'individu n'est pas un but. Il a droit à la justice de ses semblables, mais il n'a pas de *compte à demander à Dieu.* Dieu ne compte pas avec l'individu (1). » Voilà donc l'individu sacrifié, bien qu'il fût tout à l'heure représenté comme partie *libre* d'un tout solidaire. Cette justice divine que la théologie élève au-dessus de la nôtre ressemble fort à celle de la nature brutale, qui, elle aussi, ne paraît pas se préoccuper des individus et les écrase sans pitié. Il est vrai qu'au fond, elle ne se préoccupe pas davantage des espèces, qui ne sont pour elle que des séries d'individus à forme analogue, destinées à disparaître devant des formes supérieures. En lisant chez les théologiens cette divinisation de la nature, sous le nom de liberté absolue, on se rappelle involontairement le mot de Pascal : « Sa justice se moque de notre justice. » Ajoutons que sa bonté se moque de notre bonté et sa morale de notre morale ; mais alors comment asseoir sur ce fondement notre moralité même ?

En somme, la tactique générale de la théologie consiste à

1. *Ibid.*, page 267.

invoquer successivement, pour les besoins de sa cause, deux principes inconciliables et dont l'emploi forme un cercle vicieux; tantôt elle accuse la nécessité de la nature et la loi de la solidarité pour expliquer les défaillances de la liberté humaine; tantôt elle accuse la liberté humaine et la rend responsable pour expliquer la nécessité de la nature et la solidarité. Le mal métaphysique et naturel s'explique ainsi par le mal moral, et le mal moral, à son tour, ne peut s'expliquer que par le mal naturel.

Au moins les religions présentent-elles leurs doctrines comme d'insondables mystères; les théologiens philosophes, surtout en Allemagne, en Angleterre, en Suisse, essaient aujourd'hui de nous persuader que la raison elle-même aboutit à ces mystères et en renferme la justification. Ils altèrent les vérités scientifiques pour les accommoder à leurs conceptions symboliques; nous craignons qu'ils ne finissent par altérer aussi les sentiments moraux. Quant à l'ontologie, elle se prête à tout, étant elle-même une sorte de mythologie plus abstraite. Il y a des tribus indiennes qui sont convaincues que l'âme de ceux qui dorment va réellement dans tous les lieux où le dormeur se croit transporté, et qu'il ne faut pas le réveiller trop brusquement, mais laisser à son âme le temps de revenir dans le corps, sous peine de mort subite; ainsi il ne faut pas trop tôt réveiller les peuples qui dorment du sommeil mythologique : l'ontologie laisse à leur raison le temps de revenir sur terre. Grâce à elle, tous les mythes deviennent susceptibles d'une interprétation profonde, qu'ils soient empruntés au bouddhisme, au mahométisme, au polythéisme. Sur la fin de la civilisation grecque, les philosophes d'Alexandrie retrouvaient leurs idées jusque dans les dogmes les plus immoraux du paganisme : qu'on se rappelle les interprétations de Porphyre, de Jamblique, d'Olympiodore, de l'empereur Julien. Saturne dévorant ses enfants, Jupiter détrônant son père ou enlevant Ganymède, Vénus désarmant Mars, Prométhée dérobant le feu du ciel, Pandore répandant sur la terre les biens et les maux, autant de symboles susceptibles d'un sens profond. Et, dans le fait, plusieurs de ces mythes renfermaient des doctrines à haute portée. Si nous nous faisions polythéistes?... Par malheur, un mythe dépouillé de sa jeune sève, c'est ce bois mort que les solitaires de la Thébaïde s'épuisaient à arroser : la plus subtile métaphysique ne saurait le faire reverdir.

CHAPITRE TROISIÈME

LA SOLIDARITÉ DANS LE BIEN ET DANS LA CHARITÉ

Après la théorie philosophique de la chute, nous devons étudier celle du relèvement. Le moyen de ce relèvement, auquel doivent encore concourir la liberté de chacun et la solidarité de tous, c'est, en un seul mot, la charité. On connaît ce tableau de Dresde, illuminé tout entier par un petit enfant : cet enfant est l'amour : « Du cœur jaillit la lumière qui rendra claire la destinée du monde. » C'est sur la charité divine que tous les théologiens font reposer l'amour même de l'homme pour l'homme et, comme conséquence de cet amour, la justice humaine, le droit humain (1). Pour le christianisme libéral, 1° la charité implique par elle-même et produit la justice ; 2° elle a pour principe nécessaire Dieu ; 3° la charité n'est réalisable que dans « l'église, » et ses conséquences civiles ou politiques, c'est-à-dire la justice et la liberté, ne sauraient s'établir que chez un peuple religieux, comme l'a dit Tocqueville.

Le premier point est de savoir si la charité, ainsi fondée sur la solidarité théologique et posée seule en principe, implique véritablement la justice. On aura beau superposer la théorie stoïque de Kant et la doctrine des théologiens, il nous semble que le principe d'amour reste susceptible d'interprétations contraires au droit, parce qu'il renferme des éléments non définis ou mal définis.— Vouloir le bien des autres, nous dit la théologie chrétienne, c'est vouloir leur *essence.* — Mais l'important est de savoir ce qu'on entendra par cette essence. Selon le christianisme et le platonisme, l'essence est une idée divine, laquelle est elle-même, d'après les Scotistes, un acte de volonté divine. Il en résulte que l'homme n'a pas de valeur essentielle par soi,

1. Voir la lettre très intéressante publiée par M. Secrétan, en réponse à nos précédentes critiques, d'abord dans la *Revue chrétienne*, puis dans la *Critique philosophique* (8 juillet 1880).

n'est pas aimable par soi et pour soi. « On ne peut et doit aimer que ce qui est aimable : or l'humanité dans son état de fait n'est rien moins qu'aimable, elle ne l'est que dans son essence, dans son idée, c'est-à-dire en Dieu ; ces expressions sont équivalentes (1). » La théologie fait ainsi de l'idée une substance, de l'idéal suprême une personne, et semble finalement nous dépouiller à son profit du caractère d'amabilité. Seule la grâce divine, la volonté divine, l'amour « contingent » de Dieu, « qui pourrait se refuser, » nous confère notre valeur ; nous ne faisons que coopérer à la grâce par la soumission à la loi. L'humanité, au fond, n'est aimable que là où elle n'existe plus comme telle, dans l'absolu. Or, nous avons déjà vu tout à l'heure que l'absolu en soi, « comme volonté vide ou indéterminée, n'a rien d'aimable ; » il ne peut devenir aimable que par ce qu'il produit ; si donc il produit des êtres qui ne sont pas aimables, comment peut-il l'être lui-même? Il nous semble que, dans cette métaphysique, l'amour ne sait trop à qui se prendre.

De plus, la question d'essence devient nécessairement pour les théologiens une question d'*origine,* puisque notre essence est dans notre cause créatrice. La charité repose donc sur l'origine des êtres, sur des questions de paternité et pour ainsi dire de famille, ce qui semble enlever encore à l'homme sa valeur propre pour la reporter à sa cause créatrice, au principe commun d'où découle la solidarité entre tous.

Enfin, la théologie dogmatique subordonne également notre valeur à notre *fin,* et cette fin, ce n'est pas en nous qu'elle la place : notre fin est Dieu même, elle est l'empire de Dieu, dont nous sommes les membres solidaires ; elle nous est donc supérieure. Dieu nous a faits, comme il a fait toutes choses, en vue d'un but. La vraie charité est l'amour des autres non pour eux-mêmes, mais pour leur but ; c'est l'amour de la *fin* d'autrui. Comment cette fin, étant ainsi supérieure à nous et aux autres, supérieure à tous les individus, en un mot *transcendante,* ne justifierait-elle pas les moyens ? La justification des moyens par la fin est l'écueil de toutes les théologies, parce que chacune se croit en possession de la fin absolue, devant laquelle il est clair que tous les moyens deviennent purement relatifs. Quand on croit connaître Dieu et la volonté de Dieu, c'est-à-dire le bien absolu et la fin absolue, le reste n'a plus de prix qu'en tant que moyen pour l'exécution de cette volonté et pour l'accomplissement de ce bien. « Pour comprendre ce qui est juste ou injuste, il est essentiel avant tout de savoir ce qu'est l'in-

1. Voir la lettre de M. Secrétan.

dividu même. Est-il un être *total,* est-il un *organe?* Est-il *but*, est-il *moyen ?* Voilà la question. » Or, selon M. Secrétan et tous les théologiens, l'individu n'est que moyen au point de vue philosophique et religieux. L'État même, « cette unité provisoire et bâtarde, traite bel et bien les individus comme des moyens ; il leur prend le plus clair de leurs revenus, il les envoie à la guerre sans leur congé et ne les ménage pas toujours autant que les chevaux, qu'il faut payer. » — L'argument, remarquons-le, est des plus contestables ; si l'État traite les individus comme moyens, il a tort, et le libéralisme moderne soutient précisément que le but de l'État est la protection intégrale du droit individuel ; les impôts consentis par les individus mêmes n'ont rien de contraire à ce droit ; la guerre, cette défense en commun substituée à la défense individuelle, est ou doit être elle-même acceptée par la nation ; enfin, s'il est des généraux qui ménagent moins les hommes que les chevaux, leur conduite odieuse n'est pas un argument pour un philosophe. « Et la nature, ajoute M. Secrétan, elle en fait bien d'autres ! Pour elle, évidemment, l'individu n'est qu'un simple *moyen*, pas autre chose. » — Mais la question est précisément de savoir si la morale de la nature, qui consiste dans l'absence de toute morale, peut être donnée pour type et « divinisée, » comme étant « le visage » que l'absolu a pris. En outre, il est inexact que l'individu soit pour la nature un *moyen*, il n'est ni moyen ni fin ; et de même pour l'espèce, car nous ne voyons pas que la nature poursuive un but : si l'espèce subsiste plus longtemps que l'individu, et si certaines espèces l'emportent sur de moins fortes au de moins intelligentes dans la lutte pour la vie, c'est le résultat d'un pur mécanisme. La vague de l'Océan n'est pas un but pour la nature, qui la fait tour à tour s'élever et s'abaisser ; l'Océan lui-même n'est pas davantage un but et n'est à son tour qu'une vague dans le flux éternel des choses. Convient-il à la philosophie et à la théologie de concevoir la justice idéale sur le modèle de la nature brutale et de dire, comme on l'a dit tout à l'heure, que cette justice « ne compte pas avec les individus? »

M. Secrétan est obligé de convenir que, dans la société humaine, l'individu doit cependant devenir un but ; mais ce but apparent n'est encore pour lui que le moyen provisoire d'une unité supérieure : « l'unité spirituelle, l'unité de la volonté, l'unité par la charité. » Ainsi entendue, la charité suffira-t-elle enfin à fonder autre chose qu'un droit tout apparent et provisoire? — Nous ne le pensons pas. M. Secrétan reconnaît lui-même que la charité, « dans la pure abstraction de son idée,

conduit à ces deux extrémités contradictoires : l'anéantissement du sujet aimant, qui s'absorbe tout entier dans les autres, et l'usurpation d'un pouvoir absolu de ce même sujet sur tous les autres : par une amère ironie, le serviteur des serviteurs de Dieu devient lui-même un Dieu sur la terre. » Pour échapper à cette conséquence qu'aucun théologien n'a évitée, M. Secrétan revient aux idées de solidarité et de liberté qui résument la morale chrétienne. « L'égalité de droit, dit-il d'abord, ne se fonde point sur l'idée abstraite de la *personnalité*, si voisine de la fiction légale, » et que les purs kantiens ont seule considérée. Elle ne se fonde pas davantage « sur la perception empirique de *ressemblances* entre ces hommes » qu'on supposerait assez grandes pour en faire des égaux ; car ces ressemblances, en réalité, ne sont qu'extérieures « et leur importance varie étrangement selon les cas. » Sur quoi donc se fonde l'égalité de droit? — « Sur la *solidarité* même... Les sujets les plus divers, les plus inégaux même par leur développement et par leurs fonctions, se trouvent *égaux* dans ce trait, le plus essentiel de tous, qu'ils sont nécessaires les uns aux autres en raison même de leurs différences, et forment les membres du même tout. » — Mais c'est précisément de cette conception que d'autres philosophes, comme MM. Renan et Ravaisson, ont déduit l'inégalité. Et en effet, pour rendre la tête et la main égales, suffit-il de dire : « Dans le corps, la main offre ce *trait* commun avec la tête, que les deux sont nécessaires l'une à l'autre en raison même de leurs différences et forment les membres du même tout? » On en conclura, au contraire, la suprématie de la tête et l'obéissance de la main : l'égalité *abstraite* des membres comme parties du même tout n'empêche point leur inégalité concrète produite par la réelle différence « du développement et des fonctions. » Le raisonnement tiré de la solidarité organique va donc ici contre son but.

Aussi M. Secrétan est-il obligé d'en revenir à l'idée kantienne de la liberté et de la personnalité, où il voyait tout à l'heure une fiction légale. Le vrai bien, dit-il, pour une personne libre, c'est la bonne volonté, qui suppose la liberté ; donc, vouloir le vrai bien d'autrui, c'est vouloir la liberté d'autrui. — Rien de plus vrai ; mais le problème se reporte alors sur la question de la liberté et de son rapport avec le bien. Il y a plusieurs sens du mot de liberté, et nous devons examiner quel genre de liberté la charité théologique veut réaliser chez les autres. Là se trouvera peut-être le vrai nœud de la question.

CHAPITRE QUATRIÈME

LA CHARITÉ ET LE DROIT.

On peut reconnaître, avec la plupart des philosophes, trois sortes de liberté : 1° le libre arbitre au sens métaphysique et traditionnel ; 2° la liberté extérieure, juridique et politique ; 3° la liberté au sens moral et stoïque, qui est la domination de la raison sur la passion, la sagesse. En premier lieu, la volonté charitable, la volonté de la liberté d'autrui ne peut-elle s'appliquer au libre arbitre, à la liberté métaphysique? Certains philosophes, comme M. Renouvier, répondent par la négative ; d'autres, comme M. Secrétan, par l'affirmative. Selon les premiers, « la liberté métaphysique, considérée en elle-même, est ce qu'elle est, sans que la charité y puisse rien (1); » c'est aller trop loin, semble-t-il, et il est difficile d'admettre que la charité soit sans action « sur la liberté métaphysique ou faculté d'option entre les possibles, qui est ce qu'elle est (2). »

Mais les théologiens comme M. Secrétan, à leur tour, nous semblent sortir de la vérité en considérant la charité religieuse comme un principe de justice suffisant pour garantir le libre arbitre. Ce dernier étant aux yeux de la théologie, un simple

1. *Critique philosophique*, p. 357.

2. La charité peut, au contraire, ou développer ou amoindrir cette faculté. En effet, la faculté d'option entre les possibles suppose la connaissance et l'appréciation des possibles : si on m'empêche de m'instruire, si on entrave mon intelligence, si on m'ôte les moyens de juger et de voir, en me mettant un bandeau ou tout au moins des œillères, si de plus on agit sur mes passions, sur mes habitudes, soit par séduction, soit par menace, surtout par une sorte d'enveloppement insensible, n'atteindra-t-on pas peu à peu mon libre arbitre? C'est ce que certaine charité n'ignore pas : elle sait circonvenir les consciences, les façonne sans qu'elles s'en aperçoivent par une éducation qui les envahit peu à peu : s'il reste encore, après cette conquête des consciences, une « liberté métaphysique, » elle est tellement métaphysique qu'elle n'a plus d'effets réels, elle est comme si elle n'était pas : un déterminisme intérieur l'a remplacée, la machine est pliée, comme disait Pascal, l'homme est « abêti ». Une charité mieux entendue, au contraire, développe avec l'intelligence la virilité du vouloir, la faculté de juger et d'opter par soi-même entre les possibles. Reste à savoir si telle est la charité purement théologique.

moyen, doit avoir sa fin dans une liberté supérieure. Comment d'ailleurs le libre arbitre serait-il autre chose qu'un moyen, une arme à deux tranchants, bonne pour le bien et pour le mal (1)? Il est même quelquefois moins, il est un obstacle. La charité théologique agit sur des masses et veut sauver le plus d'âmes possible : « Il n'y a, dit M. Secrétan lui-même, qu'une *fin véritable*, le salut de l'humanité dans son ensemble, et le salut de l'individu consiste à se rendre *utile* au salut de l'ensemble, comme la perdition de l'individu consiste à devenir nuisible à l'ensemble (2)... » *Salus ecclesiæ suprema lex esto.* La raison d'État et la raison d'Église se touchent ici de bien près. Au reste, le libre arbitre humain, nous répète la théologie, est une liberté viciée à sa racine, portée naturellement au mal, ou, comme disait Kant, en état de «*péché radical.*» Comment donc le libre arbitre serait-il respectable? En employant la contrainte à votre égard, je ne fais qu'opposer une contrainte à une autre et par là je vous rends libre. Vous étiez incliné au mal par la « solidarité » nécessaire d'un premier mal, je vous incline en sens contraire par la menace et par la « solidarité » également nécessaire de la contrainte. Par là, je me fais le coopérateur de « l'amour suprême. » La solidarité du mal, en effet, ne peut être compensée que par la « grâce : » si l'amour divin ne vient pas à votre secours, le mal l'emportera; or, l'amour divin n'agit pas toujours, ou ne réussit pas toujours. Les tentations extérieures sont fortes. En affaiblissant ces tentations, j'assure le triomphe du bien. Tolérer le mal, la contagion du mal, l'éternité du mal, serait-ce une véritable charité? — « L'Église, dit la théologie avec M. Secrétan, aime ses membres » : elle est leur «tout ;» — mais qui aime bien châtie bien : le tout doit donc au besoin châtier et contraindre la partie. Ainsi, d'après les principes mêmes de la théogie chrétienne, le libre arbitre individuel, respectable quand il ne gêne pas, doit cesser de devenir respectable quand il gêne. On ne peut, disait saint Augustin, compromettre tout le troupeau pour respecter la liberté de quelques brebis égarées. On ne peut laisser une âme se perdre à jamais, sous prétexte de respecter sa liberté d'option, pas plus qu'on ne laisse un homme se tuer dans un moment de folie ou de désespoir.

C'est donc, en réalité, la liberté *finale*, — pour les stoïques sagesse et pour les chrétiens sainteté, — que la charité théologique doit vouloir : toute autre liberté doit être, selon les cas,

1. Voir notre *Idée moderne du droit*, livre III.
2. *Ibid.*, p. 266.

favorisée ou entravée selon qu'elle aide ou nuit à la liberté finale, au « salut final, » qui, nous dit M. Secrétan, « est seul un but pour lui-même. » Quand on peut obtenir le plus grand salut possible avec le plus de libre arbitre possible, il faut sauvegarder le libre arbitre ; mais là où le libre arbitre devient réellement dangereux, ce serait une injustice envers tous, — dans la doctrine chrétienne logiquement interprétée, — de le respecter chez l'individu qui en fait un mauvais usage. Il y a, en effet, selon M. Secrétan comme selon tous les théologiens, deux justices : l'une supérieure et générale, qui considère le rapport de l'individu à l'*humanité* où il a sa substance ; l'autre inférieure et particulière, qui considère les rapports d'un individu avec un autre *individu;* la seconde est la justice des tribunaux et des « jurys, » qui n'est « qu'une espèce » d'une justice plus générale ; ce qui est injuste au point de vue de cette « espèce, » par exemple la solidarité du péché originel et la reversibilité de la peine, peut redevenir juste au point de vue de la justice générale. Certaines langues de l'Afrique ont un *oui* pour les hommes et un autre pour les femmes ; ainsi, dans cette doctrine, la justice semble avoir un oui pour les théologiens et un autre pour les simples jurés ; dès lors, la solidarité de la contrainte en vue de l'humanité, plausible pour un jury, ne peut-elle redevenir juste au point de vue théologique? De même que, selon la théologie, l'homme n'est aimable qu'en son « idée » et en Dieu, de même il n'est vraiment *respectable* qu'en sa liberté finale, en tant qu'il veut le bien suprême.

De cette doctrine dérivent, relativement à la conception de la société morale entre les hommes, des conséquences importantes. Tous les théologiens ne conçoivent cette société morale que sous la forme religieuse ; ils ne la conçoivent et ne peuvent la concevoir que comme une église. M. Secrétan, avec cette générosité de sentiments qui le distingue et qui le retient au besoin sur la pente même de la logique, croit que la notion de l'église exclut par définition celle de contrainte. Puisque le bien positif, dit-il, est la bonne volonté du bien, sa réalisation « exclut la contrainte, et quiconque poursuit le bien positif doit s'en interdire l'emploi. Comme les sociétés religieuses les plus considérables prétendent se proposer ce but, nous rattacherons au nom d'église tout effort tenté dans ce sens ; nous dirons donc que l'amour est le principe de l'église, et que dès lors toute société qui s'attribue un droit de contrainte n'est plus une église. » N'y a-t-il pas ici, d'abord, une confusion involontaire, consistant à appeler église toute société morale et libre, toute association, toute république? N'est-ce point abuser du

sens étymologique de ce mot *église:* assemblée, réunion, société? Une union de philosophes, de libres penseurs, d'athées même, si l'on veut, est encore une société libre et morale sans être une église. « Au vrai, objecte M. Secrétan, l'association de franche volonté, qui restera toujours l'idéal suprême, ne saurait être qu'une église véritable, une société religieuse, attendu qu'on ne peut et doit aimer que ce qui est aimable ; » or, l'humanité (nous l'avons vu plus haut) « n'est aimable qu'en Dieu. » — Que l'amour des hommes suppose l'amour de l'humanité *idéale*, concédons-le ; que l'humanité idéale, si elle était réalisée, fût le seul état de choses vraiment divin, le seul ciel, concédons-le encore ; mais que l'humanité idéale soit déjà actuellement réalisée, que le suprême idéal soit éternellement réel en soi et que l'humanité présente soit sa créature, son image, voilà ce qu'il n'est nullement nécessaire d'admettre pour former une société de bonnes volontés ; c'est au contraire, parce que l'on comprend d'abord la valeur d'une telle société qu'on la divinise ensuite. Donc le théologique n'est pas nécessaire au moral, ni surtout la théologie révélée et le miracle, en un mot les religions positives. Donc encore, la vraie république entre les hommes n'est pas nécessairement une église : c'est là un principe que nous devons maintenir, parce qu'il est à nos yeux la sauvegarde de la liberté philosophique dans la société moderne.

Bien plus, l'élément théologique, — emprunté aux théologies révélées ou même à la théologie rationnelle, — risque le plus souvent de compromettre l'élément moral, la vraie fraternité. Loin de dire que toute église exclut la contrainte, nous demanderons, en nous appuyant tout ensemble sur l'histoire et sur la psychologie, si une foi exclusive et enthousiaste a jamais reculé, pour sauver le plus d'hommes possible, devant l'emploi de la contrainte morale, de la contrainte physique, des promesses, des menaces, de corrections, de tout ce qu'emploierait un père à l'égard de ses enfants, un tuteur à l'égard de ses mineurs? Dans un naufrage, hésite-t-on devant le respect du libre arbitre et de ses caprices, quand il s'agit d'assurer le salut de tous ? Que serait-ce, s'il s'agissait d'un naufrage pour l'éternité? Qu'est-ce qu'une compression de quelques instants en face de l'infinité des siècles?

On nous répondra que les hommes ne sont ni des enfants, ni des mineurs. — Dans leur *idéal,* oui ; mais *en fait,* comme M. Secrétan le dit lui-même, non. Si les hommes sont civilement et politiquement majeurs quand il s'agit de leurs intérêts temporels, il faut bien avouer qu'ils sont tous mineurs quand

il s'agit des intérêts éternels. Tout être qui n'est pas sage et saint, qui a des passions, des défaillances, des tentations, est un enfant. Ceux qui ont la *certitude*, ceux qui savent ou croient *absolument* qu'il s'agit pour l'homme d'un malheur sans remède, ceux-là, en se réunissant, doivent tendre par charité à la correction et à l'éducation de ces éternels mineurs qu'on appelle des hommes. « La charité du prophète ou du héros, réplique M. Secrétan, ne lui fournit un motif logique d'entreprendre sur la liberté des foules que dans la mesure fort étroite où la liberté positive, c'est-à-dire la moralité véritable, peut être développée dans les cœurs par des procédés de contrainte. Pour pouvoir ériger en théorie une conduite *qu'il serait assez difficile de condamner absolument sans exception dans la pratique*, il faudrait donc que les éducateurs produisissent les titres irrécusables d'une supériorité pratiquement illimitée. L'autorité des parents peut errer sans cesser d'être légitime, parce qu'elle est un fait de nature et que la nécessité l'impose, mais tout autre est la condition d'une autorité qui *s'institue elle-même* (1). » — Nous répondrons que cette autorité peut fort bien *être instituée* par la volonté générale. Suffira-t-il donc que le consentement de la nation soit acquis à l'autorité religieuse et politique, pour que la charité par voie de contrainte devienne légitime? — Non, dit M. Secrétan ; car il faudrait encore pour cela que l'autorité eût une supériorité pratiquement *illimitée*. — Mais cette condition n'est pas nécessaire à l'autorité civile pour faire et appliquer les lois de justice ; pourquoi lui serait-elle plus nécessaire quand il s'agit des lois de charité? Le raisonnement de M. Secrétan, malgré ce qu'il renferme de vrai, prouve trop, et irait à supprimer toute autorité.

On aura beau répondre que la contrainte, admissible quand il s'agit d'empêcher l'injustice et la volonté du mal, est impuissante sur la volonté du bien, sur l'amour du bien et sur la foi volontaire ; — elle est impuissante directement et immédiatement ; mais indirectement et médiatement elle est toute-puissante, surtout si elle s'exerce sur des masses selon la loi des moyennes. Comment un ensemble de volontés résisterait-il à une action de chaque instant, persévérante, obstinée? Si l'on ne prend pas la place d'assaut, on la prend par ruse, par famine, par une infinité de petits assauts qui usent la résistance. Il y aura sans doute quelques rebelles, mais la masse se rendra. On réussira même de la sorte, si on est habile, à se faire aimer. Est-ce

1. *Revue philosophique*, p. 394.

qu'un amant d'abord repoussé ne finit pas souvent par faire partager son amour? Les petits soins, la patience, au besoin quelques douces violences, à la fin une violence plus forte, mais affectueuse : c'est l'histoire de plus d'un amour (1).

La psychologie ne donnerait donc pas tort à l'intolérance, comme le protestantisme libéral semble le croire ; et d'autre part, la morale telle qu'il la représente nous semble offrir ce danger d'une justification possible de l'intolérance pour ceux qui auraient l'âme moins élevée ou l'esprit moins éclairé. Le sentiment de l'irréparable excuse tout, justifie tout. L'immensité de la fin réduit à néant tout le reste, il n'y a plus de commune mesure entre la contrainte d'aujourd'hui et l'éternité. Il faut donc le reconnaître impartialement, partout où se glissent les idées d'absolu, d'éternel, d'irréparable, le péril de l'intolérance se glisse en même temps. Le fait est vrai aussi, avec les atténuations nécessaires, pour la théologie rationnelle, pour toute métaphysique et toute morale qui prétend à l'absolu. Le dogmatisme, quel que soit, est le commencement de l'intolérance. Quiconque se croit en possession de l'absolu sera toujours tenté d'agir conformément à cette idée ; et la seule conduite qui soit en harmonie avec l'absolu, c'est l'absolutisme pratique. Si un philosophe a une conviction absolue sur le bien absolu,

1. De même, le caractère volontaire de la foi individuelle, caractère sur lequel M. Secrétan insiste avec raison, ne nous semble cependant pas exclure l'emploi de la contrainte sur l'ensemble. Aussi trouvons-nous fort logique un argument qui nous a été opposé à nous-même par un professeur de théologie morale à la Sorbonne, dans une étude consacrée à notre *Idée moderne du droit* : « Tous les grands théologiens ont enseigné que l'acte de foi est un acte volontaire qui présuppose une illumination de l'esprit ; mais ils ont enseigné aussi que la *contrainte* peut favoriser cette illumination, et surtout préserver les autres du mauvais exemple et de la contagion des ténèbres... Voilà trente millions d'hommes qui se réunissent sur une terre libre. Ils sont chrétiens, et ils considèrent comme un trésor plus précieux que tous les trésors de la terre la foi qu'ils professent, et qui maintient entre eux l'unité sociale et l'unité religieuse ; il plaît à ces trente millions d'hommes de se lever comme un seul homme et de dire à leur souverain : — Vous avez fait des lois qui protègent mon champ, mes bœufs, ma maison contre la rapacité des voleurs ; faisons des *lois qui protègent ma foi, mon âme, et l'idée religieuse de votre peuple contre la propagande ennemie des étrangers qui ont une religion dont nous ne voulons pas!* — Que répondrez-vous à cette libre et puissante manifestation de la volonté d'un peuple ? » — Il y a, en effet, une chose qui dépend toujours de la volonté générale, c'est de mettre la foi à l'abri des doutes venus de la libre pensée ; si nous sommes des théologiens conséquents, nous proscrirons les livres contraires à la foi comme nous proscrivons les livres où l'on excite aux crimes contre les personnes ou contre les biens, à la débauche, au vol, etc. L'esprit le plus sceptique du monde ne parviendra plus à douter de ce qu'on lui enseigne si toute opinion contraire est réduite au silence. Quand on n'a devant soi qu'une voie ouverte, on ne peut s'égarer dans une autre route. De même, si l'amour pour Dieu en son essence échappe à notre action, nous pouvons du moins supprimer les occasions et les tentations de haine pour Dieu. Non seulement nous le pouvons, mais nous le devons, si nous sommes animés nous-mêmes de cet esprit de « solidarité » qui est la véritable charité. « Il y a, disait Théodore de Bèze avec saint Augustin, une charité de mansuétude et une charité de sévérité. »

sur le souverain bien, sur le bien final et éternel, comment ne serait-il pas tenté de protéger tous ceux sur lesquels il a une action contre ce qui peut leur enlever la possession de ce bien? Aussi les Socrate et les Platon n'ont-ils jamais penché pour la tolérance. Si donc nous revenons à la définition de l'église véritable telle que le christianisme libéral la donne, c'est-à-dire à l'amour sans aucun principe de contrainte, on devrait dire, pour maintenir cette définition que toute société théologique admettant un absolu, un mal absolu, un *dam* et une séparation complète d'avec l'être infini, une expiation ou sanction absolue, etc., n'est pas une véritable église. Il n'y aurait de véritable église, d'après cette définition, que l'association philosophique et scientifique, à la condition expresse que toute prétention à l'absolu en fût écartée.

Passons maintenant de la société morale à la société politique ; nous verrons la morale de la charité et de la solidarité aboutir logiquement, ou bien à l'omnipotence de l'Etat, ou bien à une notion insuffisante de sa puissance et de sa compétence. Veut-on identifier l'Etat avec l'association d'amour mystique, c'est-à-dire avec l'église, on aboutit à l'absolutisme théocratique. C'est, nous l'avons vu, l'opinion la plus conséquente pour quiconque se croit en communion avec la vérité absolue : la subordination de l'Etat à l'église en est la conclusion naturelle. — Telle n'est pas, on le pense bien, l'opinion de M. Secrétan. Ce dernier, au contraire, sépare entièrement l'Etat et l'église. Avec Kant, il fait de la contrainte le domaine propre de l'Etat. « La liberté des individus, dit-il, n'est point dans son abstraction le bien *positif*, mais, comme elle en forme une *condition* indispensable, comme elle ne saurait d'ailleurs se déployer au dehors dans sa plénitude, et que celle de chacun peut être détruite ou gênée par l'emploi de celle d'un autre, le bien positif exige (comme condition) une organisation collective destinée à garantir par la contrainte la liberté des individus, en la réduisant à la mesure compatible avec la même liberté chez les autres. Telle est la *justice*, principe de l'Etat, sa raison d'être, et par conséquent la borne légitime de sa compétence. » M. Secrétan ajoute, on s'en souvient que, « le bien positif ne pouvant se réaliser que dans l'église, » et, d'autre part, l'humanité ne pouvant renoncer à réaliser son bien positif, « la liberté politique ne saurait s'établir que chez un peuple religieux. » — Tout en reconnaissant, ici encore, le libéralisme de M. Secrétan et du protestantisme contemporain, nous ne pouvons voir dans ce qui précède une expression exacte des rapports de l'Etat

avec l'association libre. En premier lieu, il n'est pas exact que l'État ne puisse réaliser la liberté et la justice politique en dehors de l'Église ; nous venons de voir au contraire que toute église qui déduirait rigoureusement les conséquences pratiques du dogme subordonnerait la liberté politique et même la liberté civile à l'intérêt souverain, absolu, de la vie éternelle. Nous dirons donc à l'opposé de Tocqueville : — La liberté civile et politique n'existe dans un État qu'en raison inverse de son dogmatisme théologique. En d'autres termes, *toutes choses égales d'ailleurs*, un État est d'autant plus libéral qu'il est plus indépendant de toute église.

En second lieu, nous ne pouvons admettre que la réalisation du bien *positif* soit l'apanage exclusif des églises et que l'État doive toujours se borner à la réalisation du bien *négatif*, de la justice inférieure précédemment décrite comme simple *espèce* de la justice générale. D'abord, on oublie qu'entre les églises et l'État il peut exister des associations volontaires. Leur donner le nom d'église, c'est supposer ce qui est en question, à savoir que les dogmes religieux, et en particulier les dogmes chrétiens, sont nécessaires à toute association ayant un but intellectuel, moral, social. Soutiendra-t-on donc que, pour s'associer fraternellement et poursuivre un but commun, il soit nécessaire de croire aux dogmes de la trinité, de l'incarnation, du baptême, de la prédestination, de la grâce et de la damnation? De plus, on semble oublier que l'État lui-même n'est pas simplement juge et gendarme. La justice, dans les sociétés modernes, enveloppe de plus en plus ce qu'on appelle la fraternité, elle doit être réparative en même temps que répressive, elle peut par conséquent se proposer des biens positifs et non pas seulement négatifs ; le *droit* même embrasse des intérêts communs, intellectuels, moraux, matériels, et non pas seulement des fonctions de simple police. Ajoutons que l'association volontaire peut tendre progressivement à coïncider avec l'État. Qui empêche l'État de se charger des fonctions d'intérêt général si les citoyens s'accordent librement à les lui confier, réservant pour l'action des individus ou des associations particulières les intérêts sur lesquels on n'est point d'accord? Le *moral* et le *social* n'excluent pas le *politique*, ni réciproquement : tout étant de l'ordre humain, tout peut se réaliser par des moyens humains à mesure que l'accord se fait entre les esprits, et ces moyens humains peuvent devenir fonctions de l'État à mesure que la confiance dans l'État approche de l'unanimité. Au contraire, le théologique et le religieux ne peu

vent jamais se confondre avec le politique, l'église ne peut jamais coïncider avec l'État, parce que des deux domaines, l'un est divin, l'autre humain ; l'un est transcendant l'autre immanent. L'État-église deviendrait nécessairement une oppression de consciences, en vertu même des dogmes dont nous avons vu tout à l'heure la plus libérale interprétation ; la charité de l'État-église prendrait nécessairement les formes de la violence, son amour, celles de la haine, dès qu'il y aurait quelque dissentiment; et s'il n'y en avait pas, l'esprit humain réduit à l'immobilité deviendrait incapable de progrès.

Ainsi, de toutes parts, nous arrivons à la même conclusion : le véritable amour des hommes doit être en soi un amour humain et social. On a ingénieusement comparé le moraliste qui veut diriger la volonté au marin qui fait marcher une barque vers le but par un vent quelconque, en opposant la voile au vent sous l'angle voulu ; mais il faut du vent et un gouvernail. De même, le moraliste a besoin d'un mobile et d'un motif directeur; le motif est l'idée du bien universel et le mobile indispensable est l'amour de ce bien : voilà le souffle qui entraîne la barque. Nous ajouterons que ce souffle, qui semble à certains philosophes comme aux théologiens venir du ciel, doit d'abord venir de la terre : c'est l'humanité que nous devons aimer dans l'homme et non un principe supérieur à la nature. Loin de dire, comme on l'a soutenu, que l'humanité de fait n'est rien moins qu'aimable, nous dirons : elle est aimable par elle-même et pour elle-même jusqu'en ses misères et ses faiblesses, que la sympathie nous fait partager, que la pitié nous fait soulager : « Tout être qui souffre, disait Schopenhauer, est également près de mon cœur. » — L'humanité est plus aimable en son imperfection qu'une perfection absolue qui ne serait toute-puissante qu'à la condition de ne pas être parfaitement bonne, ou qui ne serait parfaitement bonne qu'à la condition de ne pas être toute-puissante. Sans doute le moraliste a besoin d'un idéal comme le navigateur a besoin de la polaire ; mais la polaire est dans la nature. L'idéal est la nature même modifiée au moyen d'un de ses propres éléments, à savoir la pensée et le cœur de l'homme. C'est une nature plus intelligente, plus puissante, plus aimante et plus heureuse, que nous opposons à la nature trop souvent inintelligente, impuissante, divisée contre elle-même, malheureuse. Ce n'est pas un principe vraiment différent de la nature que nous concevons alors : c'est simplement une nature plus *humaine*.

C'est aussi sur un fondement humain que se constituent la justice, le droit, la liberté de conscience, sans lesquels la charité devient contradiction, mensonge et violence. Bien différente de la simple « tolérance, » la liberté de conscience des modernes a son vrai principe dans deux considérations psychologiques et humaines, non dans des spéculations métaphysiques ou théologiques qui risquent plutôt de la compromettre. Le premier fondement de la liberté des opinions est un fait d'expérience, la *spontanéité* de l'amour et du bonheur. Qu'on admette ou rejette le libre arbitre, il demeure toujours vrai que l'amour véritable provient de l'intérieur de l'être, soit d'un déterminisme profond et d'une solidarité naturelle dont il est l'expression sensible, soit d'une détermination volontaire et d'une solidarité volontaire ; dans tous les cas, l'amour ne commence qu'avec la spontanéité. Mais cette première considération ne suffirait pas pour exclure tout emploi de la contrainte si on n'y ajoutait un autre fait d'expérience, qui est en même temps la conclusion rationnelle de toute critique de facultés de connaître : à savoir, la *relativité* des connaissances humaines. Par conséquent, les moyens de bonheur et d'amour, les moyens de réaliser la société la plus parfaite sont relatifs et objets de connaissance relative. Quant au monde transcendant, nous ne savons de science certaine ni s'il est, ni ce qu'il est : nous ne pouvons donc le faire entrer par contrainte comme élément dans la conduite des autres, ni le leur faire aimer ; nous ne pouvons le faire entrer que dans notre propre conduite à titre de foi personnelle et en faire l'objet de notre amour. En un mot, c'est le *doute* par rapport aux choses « transcendantes » et la relativité de la connaissance pour les choses « immanentes », qui, par opposition au *dogmatisme théologique,* fonde la liberté de conscience, le droit individuel et la vraie solidarité morale entre les hommes, où la fraternité n'est que l'extension et l'achèvement de la justice même.

CONCLUSION

I. Le principe de la relativité des connaissances, sur lequel s'accordent tous les systèmes de philosophie vraiment scientifiques, semble d'abord devoir engendrer un pur scepticisme moral en même temps que le scepticisme métaphysique ; selon nous, il doit être au contraire regardé comme l'intérêt vital de la moralité autant que de la science. C'est ce principe qui *fonde* et *limite* tout à la fois notre liberté d'agir, comme notre liberté de penser. Un tel principe ne peut inspirer d'inquiétude qu'aux esprits pusillanimes. Un voyageur raconte qu'un paysan naïf, voyant un arc-en-ciel sur ses arbres à fruits, s'imaginait que cette lumière y allait mettre le feu ; il en est de même de certaines croyances dans l'ordre scientifique et philosophique : on s'imagine à tort qu'elles vont incendier et détruire tous les fruits dont se nourrissait l'humanité.

Il est nécessaire d'insister sur le vrai sens et les vraies conclusions morales qui résultent de ce principe directeur de la science moderne : *relativité de la science.* La conséquence qu'en ont tirée Kant, Hamilton, Spencer, c'est l'existence possible d'un fond *inconnaissable* et, par là même, l'existence possible de la *chose en soi.* Mais ils se sont représenté cette réalité inconnue ou inconnaissable, cette chose en soi, comme un absolu transcendant, supérieur à l'ordre physique et psychique, en un mot, comme un noumène. Aussi presque tous les systèmes de morale que nous avons passés en revue, qu'ils se rattachent à la direction kantienne ou à la direction évolutionniste, admettent encore un certain dogmatisme transcendantaliste. Ce dogmatisme consiste à affirmer, soit pour des raisons physiques, soit pour des raisons morales, la *réalité* d'un principe supérieur à l'ordre physique et psychique, d'un noumène. L'évolutionisme de Spencer s'accorde ici avec le kantisme et va même plus loin. Tandis que le Kant affirme

simplement la *possibilité* du noumène au point de vue métaphysique et n'admet sa *réalité* que pour des motifs de foi morale, Herbert Spencer affirme sa réalité pour des raisons métaphysiques, puis, par une évidente inconséquence, ne fait plus aucun usage de cette réalité dans l'ordre moral, comme si la conception d'une *réalité absolue* et *certaine* pouvait demeurer entièrement indifférente au moraliste. Selon nous, Kant et Spencer, chacun à sa manière, sont infidèles au principe de la relativité des connaissances qu'ils ont tous les deux admis : l'un fait du dogmatisme moral, l'autre du dogmatisme métaphysique. Le dogme moral de Kant, l'impératif, enveloppe lui-même une métaphysique déguisée. A notre avis, il n'est nullement nécessaire de se figurer l'idéal comme un *impératif catégorique*. Cette notion de Kant nous a semblé une formule exagérée et encore absolutiste d'une règle qui est précisément fondée sur la relativité de la connaissance. La forme d'ordre *catégorique* vient simplement de ce fait qu'il est catégoriquement *certain* que nous ne pouvons nous ériger en absolu sans nous mettre en contradiction avec la relativité de notre connaissance même.

C'est donc dans un sens immanent et expérimental que nous admettons une limite de la connaissance. Le fait d'expérience le plus général et le plus fondamental, c'est que nous avons conscience : tout autre fait présuppose celui-là et nous ne pouvons rien concevoir que comme l'objet d'une conscience actuelle ou possible, *esse est percipi* : être, du moins pour nous, c'est être un état de conscience ou pouvoir le devenir, c'est être senti ou pouvoir être senti. Le fait d'avoir conscience, par cela même qu'il est le plus général, est la limite irréductible de tous les autres faits connaissables : il est la condition de toute expérience. Quant à la condition de cette condition même, elle ne peut être pour nous compréhensible : nous serions, en effet, obligés de nous représenter en termes de conscience et de sensation ce qui, par hypothèse, serait la condition supérieure de la conscience même et de la sensation, ce qui serait *antérieur* à la conscience. Aussi le prétendu *inconscient* n'est-il lui-même que la suppression de la conscience personnelle et centralisée, la suppression du moi, mais non celle de tout état de conscience réel ou possible, de toute sensation élémentaire ; car alors l'inconscient ne serait plus qu'une notion toute négative. Le mouvement même, qu'on oppose d'ordinaire à la conscience et à la sensation, n'est qu'un rapport entre des sensations rudimentaires, entre des états de conscience rudimentaires : ce sont des sensations visuelles, musculaires ou

prémusculaires, que nous rangeons dans les cadres de l'espace et du temps, qui eux-mêmes ne sont que des formes de conscience.

Toutefois, quoique en général nous ne puissions sortir de la conscience, nous pouvons cependant, en un sens, sortir de *notre* conscience personnelle pour concevoir un prolongement de la conscience au delà de nous-mêmes, c'est-à-dire *d'autres* consciences. C'est là un phénomène de projection analogue à celui d'un miroir. Le non-conscient n'est encore que notre image la plus effacée et la plus affaiblie. A tous les points de vue, la conscience ou la sensibilité semble donc irréductible. Les relations mécaniques ne sont que des extraits de phénomènes psychiques, c'est-à-dire de sensations et de rapports entre des sensations.

De ce qui précède, il résulte que la limite de la connaissance mécanique n'est pas transcendante par rapport à la conscience, mais immanente, puisqu'elle est la conscience même.

A première vue, le principe que nous venons d'établir semble bien éloigné des idées de moralité et de droit ; mais, qu'on y réfléchisse davantage, et on reconnaîtra la fécondité morale ou juridique d'une vérité qui paraissait d'abord toute négative. En effet, le principe de la relativité de la science, par cela même qu'il est, selon le mot de Kant, *limitatif* de notre connaissance sensible, peut aussi être *limitatif* de notre activité sensible ; en d'autres termes, il peut poser une limite, un *non plus ultra*, à notre volonté en tant qu'elle poursuit des biens sensibles, des intérêts quelconques, des objets dont le fond métaphysique lui demeure inconnaissable. Puisque nous ne *savons* pas le fond de tout, ni par conséquent le fond du bien même, il est irrationnel d'agir comme si nous avions pénétré ce fond, comme si nous étions certains, par exemple, que le plaisir, l'intérêt, la puissance sont quelque chose d'absolu, la réalité fondamentale et essentielle, le dernier mot et le secret de l'existence. La limitation de l'égoïsme sensible sort donc logiquement de la limitation même de la connaissance sensible. Telle est la condition rationnelle de la moralité en général.

Maintenant, quel est le fondement logique de la justice et du droit en particulier? quelle en est la condition rationnelle? C'est encore ce principe que notre connaissance *de l'homme* n'est pas absolue. En limitant notre pensée, un tel principe limite aussi rationnellement notre activité dans ses rapports avec autrui, et lui impose des restrictions dont la règle est la justice. Vous traiter comme un pur mécanisme, ce se-

rait vous traiter comme une chose dont je posséderais la science absolue, la formule définitive, la définition adéquate. Quand je suis en face d'une locomotive, je sais parfaitement et absolument ce qui la constitue *comme telle*, et je puis en développer d'un bout à l'autre la formule génératrice ; je puis faire mieux, je puis la fabriquer tout entière en tant que locomotive : savoir, c'est pouvoir. Ici, pas de restriction essentielle à ma connaissance ni, par conséquent, à mon activité ; abstraction faite de toute considération des personnes et de leurs propriétés, je pourrai traiter une machine absolument à mon gré et en faire un simple instrument de ma pensée, de ma volonté. Dans les objets de la nature dont je ne possède pas la formule complète il y a déjà quelque chose qui, d'une façon très générale et très vague, peut restreindre mon activité : je ne me reconnais pas le droit de tout détruire, de tout briser autour de moi, de bouleverser sans but la nature. Seulement, ici, le fond de l'être ne se révèle d'aucune manière déterminée et spécifique : en tant que minéraux, les objets sont de simples composés, des agrégats, des mécanismes ; la preuve en est qu'un chimiste, M. Berthelot, par exemple, peut les fabriquer selon ses formules et en faire la « synthèse ; » les éléments seuls m'échappent donc, et comme mon activité ne peut pas plus les atteindre que ma pensée, il en résulte que les objets matériels sont devant moi sans droit, c'est-à-dire n'imposent aucune *restriction* à ma volonté ; quant à l'atome, il est de fait inviolable.

Avec les traces visibles de la vie, dans le végétal, quelque chose restreint visiblement mon pouvoir. Là encore, je ne me sens plus le droit de tout détruire sans utilité, le droit de ravager le règne végétal, de couper l'arbre sans raison, de fouler aux pieds la fleur, d'arrêter, autant qu'il est en moi, l'aspiration et l'épanouissement de la vie. La vie, c'est déjà la volonté plus ou moins *consciente*, avec une *direction* saisissable. Evidemment, l'objet qui m'impose une limite étant encore ici très indéterminé, on n'en peut déduire aucune règle précise, conséquemment aucune règle de *justice* stricte ; mais, à côté de la justice, il y a en nous la pitié et la sympathie, l'amour, la charité, la bonté. D'un être qui détruirait aveuglément la vie de la plante et de la fleur, on dirait avec raison qu'il n'est ni raisonnable, ni bon. Nous sentons un lien profond de nous-mêmes avec tout être vivant ou, si l'on veut, une solidarité ; mais ce n'est encore que celle de la vie, non de la sensibilité, de la pensée, de la volonté réfléchie.

Avec l'animal la vie individuelle s'accuse ; se croire tout

permis envers les êtres que nous appelons des brutes, c'est faire preuve soi-même de brutalité. La *volonté* se fait sensible et sentante dans l'animal; or, de la volonté notre science ignore le fond, comme elle ignore le fond de la sensibilité même, et de la pensée, et de la vie, et de l'être. Ici donc, la limite qui arrête notre connaissance commence à poser aussi devant notre action une limite claire. Toutefois, cette borne restant variable et relative, le droit de l'animal est lui-même relatif et surbordonné. De plus, nous ne pouvons compter, en général, sur la *réciprocité* de l'animal, par exemple du serpent, du lion, du tigre. Il en résulte que, la limite n'étant pas réciproque, nous nous trouvons dans l'état de légitime défense. De plus, l'impossibilité pour l'homme de subsister en même temps que toutes les espèces animales intéresse son droit de conservation. Il faut ces nécessités naturelles et inévitables, ces raisons de légitime conservation et de légitime défense, pour nous faire franchir la barrière devant laquelle nous nous arrêterions si tous les êtres vivants pouvaient subsister à la fois; il faut des raisons de guerre, en un mot, et de « guerre pour la vie. » Encore, tout en franchissant ces frontières, protestons-nous contre la nécessité de la nature; nous nous indignons contre la loi immorale d'où dérive la lutte, et qui est la forme inférieure de la solidarité vivante, si mal à propos érigée par les théologiens en type de justice. Nous concevons, nous rêvons un idéal supérieur, un état de choses où la vie des uns ne serait pas la mort des autres, où le plaisir d'un être ne serait pas la souffrance d'un autre être. Ainsi, à la *bonté* envers les animaux s'ajoute déjà une certaine règle de justice, mais d'autant plus relative et variable qu'elle manque de réciprocité. Où la réciprocité apparaît, comme entre le chien et son maître, le cruauté devient déjà un manque de justice, non pas seulement de bonté. Malgré le préjugé des philosophes, l'animal domestique a un *droit* moral, encore indéterminé en grande partie, mais qui se détermine dès que nous ne pouvons plus invoquer de nécessité supérieure, de droit supérieur pour faire souffrir ou mourir l'animal. La profonde douleur que nous éprouvons à la mort de tout être ami, dit Schopenhauer, naît de ce sentiment que, dans tout individu, il y a quelque chose d'inexprimable qui n'est qu'à lui, quelque chose d'irréparable : *Omne individuum ineffabile*. C'est même le cas pour la personnalité des bêtes. On le sentira si on a blessé à mort sans le vouloir une bête que l'on aime et reçu le regard d'adieu qu'elle nous adresse; c'est une douleur déchirante. Tourguénef exprime la même idée quand il dit que,

regardant son chien les yeux dans les yeux, pendant qu'au dehors hurle la tempête, il sent un même principe animant les deux êtres : « Lui et moi nous sommes identiques ; » en chacun d'eux vacille la même petite flamme tremblotante, Ce n'est pas un homme et un animal qui échangent leurs regards ; ce sont deux paires d'yeux identiques qui sont fixées l'une sur l'autre. Et dans chacune de ces paires d'yeux, dans l'animal comme dans l'homme, la même vie se serre, terrifiée, contre l'autre. Que sera-ce si l'homme est en présence de l'homme ? L'identité fondamentale des êtres arrive en nous à la pleine conscience de soi, et par là l'homme conçoit l'univers. Enfin, dans la société plus qu'ailleurs, en nous faisant comprendre la nécessaire délimitation de la zone empirique, la philosophie produit la délimitation parallèle des motifs et mobiles empiriques.

Remarquons-le, la condition rationnelle dont la justice a besoin, c'est une *limitation* de la liberté individuelle qui puisse devenir *réciproque* et *égale* pour tous. Pour fonder scientifiquement le droit *comme tel*, c'est-à-dire comme règle commune et limitation mutuelle des libertés, il faut donc un principe *limitatif :* « *Abstiens-toi : Abstine.* » Voilà la formule propre du droit pur, qui est comme tel une *discipline*, une idée *régulatrice*, et qui enveloppe aussi le *Sustine* des stoïciens. Or la limitation de notre volonté pratique par la volonté d'autrui, encore une fois, est l'expression légitime et la figure extérieure de notre limitation scientifique. — N'agis pas envers les autres hommes comme si tu savais le fond des choses et le fond de l'homme, comme si tu savais que ce dernier fond de tout, c'est ton plaisir, ton intérêt, ton égoïsme. Ne t'érige pas en *absolu*, c'est-à-dire en dieu. Etre qui n'as point la science absolue, ne pratique pas l'absolutisme envers tes semblables ; ne dogmatise pas en pensées et en actes. — La violation du droit idéal au nom de la force et de l'intérêt matériel ou spirituel, c'est du dogmatisme en action, soit matérialiste, soit panthéiste, soit théologique. Ce peut être, par exemple, la traduction intérieure de cette affirmation systématique : — Le mécanisme est *tout ;* le parallélogramme des forces est la formule de l'univers ; je tiens, avec cette formule, le monde entier dans le creux de ma main ; l'homme violent ou l'égoïste ne fait que tourner à son profit l'axiome universel dont parle M. Taine. Et au-delà ? Au delà, il n'y a pas seulement X, mais *zéro*. S'il subsistait en dehors des formules mécaniques un X irréductible, cela suffirait pour me faire m'arrêter avec

inquiétude, comme au bord d'un abîme, devant toutes les actions qui impliquent une solution *pratique* du problème, une traduction de l'x en symboles vivants. Vous frapper, vous violenter, cela peut donc signifier, selon un premier système : « Le fond absolu est force et matière, rien autre chose ; » c'est la solution de matérialisme dogmatique. Cela peut signifier aussi, selon une seconde interprétation : « Le fond absolu est une substance dont les individus sont des modes sans valeur propre ; » c'est la solution panthéiste. Cela peut signifier encore : « Le fond absolu est un dieu dont je connais la volonté ; » c'est la solution théologique. Au fond de l'injustice, il y a un orgueil intéressé. En ce sens, nous concéderons volontiers aux théologiens que l'orgueil intellectuel est le premier des péchés capitaux. Au contraire, m'abstenir de violer la volonté d'autrui tant qu'elle ne viole pas la mienne, c'est l'attitude qui convient logiquement à celui qui ne prétend résoudre l'x ni en pure matière, ni en substance unique et nécessaire, ni en volonté absolue et transcendante, à celui qui ne veut pas du dogmatisme matérialiste, panthéiste ou spiritualiste, à celui qui, en général, refuse de dogmatiser et s'abstient. Le *droit* pur et simple, considéré au point de vue logique, est donc le pendant du doute méthodique et de la « suspension de jugement » des anciens.

Au-delà du droit, il peut et doit exister une autre attitude, plus haute sans doute et plus semblable à une spéculation dans tous les sens du mot : c'est de préférer le bonheur d'autrui au sien, c'est non plus de *s'abstenir*, mais d'*agir* positivement en vue du bonheur universel : alors naît l'amour d'autrui, la fraternité, sans laquelle le droit lui-même demeurerait une loi trop abstraite et pratiquement peu efficace. L'homme aimant et bon propose à tous l'universelle bonté comme étant la valeur la plus rapprochée de la suprême *inconnue*. Il traite les autres hommes comme ne faisant qu'un avec soi, il réalise pratiquement cette identité que Victor Hugo, s'adressant au lecteur de ses poèmes, exprimait avec une concision admirable : « Insensé, qui crois que je ne suis pas toi ! » Le désintéressement actif et aimant est, comme l'égoïsme actif, une spéculation sur le sens du mystère universel et éternel. Il a un caractère de sublimité qui lui vient de son incertitude même. Entre les deux extrêmes est la justice, qui laisse à chacun une sphère d'action égale à celle des autres sous le nom de droit, et qui pose ainsi, égale pour tous, la limite spéculative et pratique que franchissent en sens opposé l'égoïsme

et le dévoûment. Egoïsme, c'est concentration, dévoûment, c'est expansion ; justice et droit, c'est limitation réciproque et égale, ayant pour but de réserver à chacun le maximun de liberté compatible avec la liberté de tous (1).

Ainsi le même principe de la relativité de la science qui rend possible le droit et la justice, ouvre aussi la voie à cette spéculation en acte, à cette métaphysique en acte qu'on nomme le dévouement, la charité. A ce point de vue, au lieu de placer chez l'homme la mauvaise volonté radicale, la liberté viciée dont parlent les théologiens, il serait plus plausible d'y placer, et aussi dans tous les autres êtres, une bonne volonté radicale. Le mal viendrait alors des nécessités extérieures et non du dedans. L'intérêt égoïste ne serait que le premier degré ou la défaillance d'une volonté qui, de sa nature essentielle, est désintéressée et aimante. La haine, a dit Fichte, est un amour trahi ; l'intérêt n'est peut-être qu'un pouvoir de désintéressement qui, par manque de courage, s'affaisse sur soi et se trahit lui-même. L'amour d'autrui doit être philosophiquement plus *vrai* que l'égoïsme, car le vrai est l'être en sa plénitude, tendant au bien universel. L'égoïsme proprement dit, en ce qu'il a d'exclusif, est sans doute illusoire : il repose sur l'affirmation dogmatique d'un moi *isolé*, fermé à autrui, impénétrable et incommunicable, d'une partie qui serait indépendante du tout, d'un individu qui serait le monde et n'aurait avec autrui aucune solidarité. Nous n'irons pas jusqu'à dire que le *moi* est simplement « la borne d'une sensation ; » mais il est probable que les sensations élémentaires, venues de nos organes, se fondent en une seule conscience, et les consciences elles-mêmes ne sont pas aussi impénétrables, aussi fermées qu'il plaît à la philosophie traditionnelle de le prétendre. Que deux ou plusieurs gouttes de rosée sur une même feuille, d'abord séparées, viennent à se toucher par le bord, elles se fondent en une plus grande, mais de même forme et reflétant le même ciel ; ainsi peut-être les pensées et les volontés pourraient se fondre en une seule, reflétant le même idéal ; tel est du moins le rêve de l'amour.

1. Ce qui rend la limite du droit beaucoup plus précise dans les rapports des hommes entre eux, c'est que cette limite est réciproque et entraîne la réciprocité d'abstention. La limite de la science positive est également concevable pour toutes les intelligences : nous avons ainsi en présence des êtres entre lesquels la borne commune et indestructible de la connaissance établit de communes frontières. C'est donc à la fois la science et la borne de la science qui fonde le droit comme tel ; d'une part, la science positive fournit le contenu positif de l'idée : — organisation des forces et des intérêts au sein de la société, lois de

II. La théologie et l'ontologie ne font qu'exprimer par des symboles et réaliser dans un monde « transcendant » les hypothèses de ce genre qu'on peut faire, d'un point de vue tout naturel et immanent, sur le fond de notre volonté et sur son rapport avec le fond de tous les autres êtres. Le motif pour lequel la théologie et l'ontologie veulent conserver un monde transcendant, un noumème, c'est qu'elles espèrent y trouver un refuge et pour la *liberté* morale et pour la *loi* morale. Or, des analyses que nous avons faites plus haut il résulte, croyons-nous, que ni la liberté intelligible ni l'impératif catégorique n'atteignent le but proposé : en nous transportant dans un monde nouménal, on ne nous rend ni plus vraiment libres, ni plus vraiment moraux. Rappelons-nous à quel résultat aboutit la théorie de la liberté intelligible et de ses rapports avec la moralité. Elle nous a paru donner lieu à une objection fondamentale, qui porte sur l'idée mère du kantisme et de tous les systèmes similaires. L'*extemporel* n'est pas nécessairement le *libre*, il n'est pas non plus nécessairement le *bon*. Ce n'est pas le *temps*, comme le croient les Kantiens, qui est la vraie cause de la *nécessité* ni du mal. Kant nous dit : — Nos actions dans le temps sont nécessaires parce que leurs antécédents dans le temps sont *passés* et conséquemment ne sont plus *en notre pouvoir* (1) ; — mais n'y-a-t-il que les choses *passées* qui ne soient pas en notre pouvoir, et suffit-il de sauter hors du temps pour que tout se trouve en notre puissance ? Non, ce qui n'est point en notre pouvoir, c'est ce qui n'est pas nous et n'est pas un effet de notre action propre ; la question de temps ne fait rien à l'affaire. La logique et la géométrie sont en dehors du temps, elles n'en sont que plus nécessaires. Fussions-nous dans la vie éternelle, si nous n'y sommes pas seuls, si nous y sommes en relation avec d'autres volontés, s'il y a *causalité réciproque*, cette causalité fût-elle extemporelle, sans avant et sans après, il y aura toujours détermination mutuelle, il y aura toujours déterminisme. Que l'agneau soit mangé par le loup en plusieurs temps ou en dehors du temps, peu importe, s'il est mangé, et si la relation de loup à agneau subsiste *éminemment*. Une charge en douze temps que je subis dans la durée n'est pas plus nécessitante qu'une charge en un seul temps ou même intemporelle que je subirais dans un univers supérieur à la durée : il y aurait toujours violence exercée et violence subie, volontés en présence, volontés en

l'évolution et de l'organisme social ; — d'autre part, la limite suprême de la science fournit la règle suprême et mutuelle d'égalité ou de justice.

1. Voir notre livre sur *la Liberté et le déterminisme*, 2e édition.

lutte. Ce n'est pas le temps qui est le père de la guerre et du mal : c'est la pluralité et la distinction des individus.

Considérons une étoile où la lumière venue de la terre mette mille ans à parvenir. Sur cette étoile seraient actuellement visibles, pour un télescope assez puissant, les faits qui se sont passés il y a mille années. Il est des étoiles où l'on pourrait voir aujourd'hui Charlemagne accomplissant ses conquêtes. Et comme les diverses étoiles sont à des distances différentes et indéfiniment croissantes, qui exigent un voyage plus ou moins long de la lumière, tous les faits de l'histoire seraient en ce moment visibles si l'on pouvait se transporter au point convenable du firmament et en saisir les images voyageant à travers l'infini sur des rayons lumineux. Eh bien, supposez un œil assez immense pour recevoir à la fois toutes ces images : il verrait en un tableau simultané tous les événements que l'histoire a déroulés en un drame successif. Par là il serait, en un certain sens, élevé au-dessus du temps. Les relations des faits en seraient-elles altérées ? n'y aurait-il pas encore des conquérants et des conquis, des violents et des violentés, des causes et des effets, des actions et des réactions, une mêlée sanglante d'êtres qui s'entre-dévorent ?

Rassemblez maintenant en un point toutes les images des choses, concentrez en ce point le temps et l'espace, vous y aurez encore éminemment les mêmes relations entre les choses. Enfin passez du temps dans l'éternité et dans l'immutabilité, ou il n'y aura rien, ou il y aura les mêmes choses avec les mêmes rapports virtuels. Ce qui est passif ne deviendra point pour cela actif ; ce qui est déterminé et causé ne deviendra pas cause libre ; ce qui est mal ne deviendra pas bien. Le monde des noumènes n'est qu'une projection des phénomènes analogue à celle de la chambre obscure, c'est une fixation hors du temps des mêmes choses mouvantes dans le temps : l'éternité est l'image immobile de la mobile durée.

Appliquée à la morale, cette grande difficulté qui tient à l'essence même de tout kantisme et peut-être de toute philosophie religieuse, c'est-à-dire à la conception d'une existence supérieure au temps et à l'espace, devient l'antinomie suivante : la racine et la vraie raison du mal, du « péché » manifesté par la vie sensible, est dans le monde intelligible, dans la liberté du noumène, qui seul en effet peut être libre (1) ; mais, d'autre part, le péché radical du noumène n'a aucune raison, et la liberté nouménale ne peut se distinguer ra-

1. *Religion dans les limites de la raison*, art. 36.

tionnellement de la moralité effective : d'où il suit que la raison dernière de l'immoralité se trouve placée dans un principe qui ne peut vraiment se distinguer de la moralité même.

Nous avons déjà signalé plus haut cette antinomie. Il est bien clair que, pour Kant et ses disciples, qu'ils soient platoniciens, chrétiens ou bouddhistes, la raison et la cause responsable du mal moral n'est pas exclusivement dans le monde sensible, dans le phénomène, lequel est simplement l'*occasion* du péché ; dans le phénomène, en effet, il n'y a aucune causalité libre, donc aucun bien *moral* ni aucun mal *moral*. L'homme-phénomène, par exemple Néron, est physiquement ce que le fait l'univers, et il est métaphysiquement ce que le fait l'homme-noumène, le Néron en soi. C'est ce dernier seul qui est *responsable*, étant seul libre. Il faut donc que l'homme-noumène, le Néron intemporel, pèche et agisse tantôt contre la raison, tantôt conformément à la loi de la raison. C'est lui qui est l'auteur du *caractère intelligible*, dont le *caractère sensible* et les actions historiques (persécutions, incendie de Rome, etc.) ne sont que l'image sur l'écran du temps. Mais, d'autre part, comment admettre que l'homme-noumène, dont la racine est en dehors du monde sensible et du temps, soit capable de pécher ? Comment admettre une chute des âmes, à la manière de Platon ? Cette chute redevient une œuvre de liberté d'indifférence et d'arbitraire, car dans le monde intelligible il n'y a plus de raison pour s'attacher aux biens sensibles, à moins d'admettre une mythologie des purs esprits faisant un saut dans l'abîme et tombant sans savoir pourquoi. Dira-t-on que la chute des noumènes peut avoir sa raison dans les biens sensibles considérés en leur racine, en leur principe transcendant, parce que les noumènes sont astreints à la condition de se manifester par des phénomènes. Alors la difficulté est simplement transportée du monde sensible dans le monde intelligible, et, loin d'être résolue, elle est poussée à l'extrême : nous nous croyions sortis des phénomènes et des relations du temps, et voilà de nouveau que phénomènes et temps subsistent sous une autre forme dans le monde intelligible. Dans ce paradis, il y a encore des biens sensibles capables de tenter, des fruits défendus, des occasions de chute : il y a des Èves et des serpents ; le ciel est une terre condensée en un point, mais où demeurent toutes les relations terrestres, toutes les raisons qui peuvent faire des voluptueux, des cupides, des avares, des ambitieux, des violents, des voleurs, des assassins. La prétendue liberté intelligible et céleste n'est encore au fond qu'un libre arbitre tout terrestre.

Ainsi le bond que le Kantisme fait hors du temps avec les platoniciens, avec les chrétiens et les bouddhistes, ne sert à rien pour notre délivrance. Pour nous délivrer, il ne suffit pas de réduire à la subjectivité l'espace et le temps ; il faudrait supprimer aussi l'*action réciproque universelle*, il faudrait supprimer toute forme de causalité, toute distinction de cause et d'effet, au moins de cause transitive et d'effet extérieur. Et ce ne serait pas encore assez : il faudrait supprimer la distinction des *moi*, des moi-noumènes comme des moi-phénomènes ; il faudrait supprimer toute diversité d'êtres, toute relativité et toute relation, quelle qu'elle fût, dans le temps ou hors du temps ; il faudrait en un mot s'abîmer dans l'unité absolue de Parménide. Il n'y a qu'un malheur : c'est qu'alors la liberté se confondrait avec le néant ou avec le nirvana. Donc la distinction du temporel et de l'intemporel, sur laquelle est fondée toute la théorie des « transcendantalistes », n'atteint pas le but moral qu'on s'était proposé.

Autant peut-on en dire de la distinction du phénomène et du noumène, qui s'y réduit. Dire que le noumène est affranchi des conditions sensibles et phénoménales, ce n'est nullement montrer qu'il soit libre en soi, car encore faut-il que le phénomène ait lui-même sa racine dans le noumène, qu'il y existe éminemment, que par conséquent tout noumène qui se manifeste par des phénomènes ne soit pas absolu et parfait ; sinon, pourquoi se manifesterait-il ? pourquoi se plairait-il à descendre de sa pure lumière dans la fantasmagorie des ombres et des phénomènes ? Le noumène-Dieu peut seul être libre, mais aussi n'a-t-il pas besoin de *phénomène ;* au contraire, tout noumène qui *apparaît* et produit des phénomènes trahit par là sa relation avec d'autres êtres qui le limitent : la « *causalité du noumène* » n'est donc pas la « *liberté* » avec laquelle Kant l'identifie par définition, à moins que le noumène ne soit *parfait* et *seul.* — Dieu seul est libre, mes frères, — devrait dire Kant. Mais alors que devient le mal et le péché radical ? S'il y a péché, c'est le péché de Dieu ; s'il y a chute, c'est la chute de Dieu (1).

1. D'ailleurs, si tout ce qui est noumène et intemporel était libre, tous les noumènes devraient être libres également. Ce n'est donc pas seulement l'homme-noumène qui sera libre ; pourquoi pas aussi le lion-noumène, le tigre-noumène ? Kant a beau répondre que les animaux, n'étant point soumis à la loi morale, n'ont qu'une existence phénoménale, il est bien difficile, dans un système qui admet la continuité universelle, d'accepter cette séparation absolue entre des êtres qui également sentent et veulent. Les lions et les tigres ont, eux aussi, un *caractère* empirique, qui devrait présupposer un caractère intelligible ; ils ont une conscience plus ou moins obscure et mêlée, qui devrait présupposer une conscience pure. Le tigre en soi devrait être responsable d'être tigre : il a, lui aussi son péché radical ; les animaux, eux aussi, ont mangé là-haut le « foin défendu « dont nous avons

Aussi la doctrine kantienne a-t-elle une irrésistible tendance au platonisme oriental et au bouddhisme : le péché radical finit par ne plus se discerner de l'existence sensible elle-même, et la liberté, de la non-existence sensible. Le mal, c'est qu'il y ait *multiplicité*, *relation*, *causalité réciproque*, *univers*. Le bien, c'est de ne pas vivre ou, si l'on est né, de mourir. Kant aboutit à Schopenhauer.

Nous venons de voir qu'en réalité, dans la doctrine de la liberté nouménale, nous ne semblons pas plus libres par rapport à l'univers extemporel, dont nous sommes toujours partie relative et conditionnée, que par rapport à l'univers temporel ; de même, ajouterons-nous maintenant, par rapport à Dieu nous ne sommes pas plus libres hors du temps que dans le temps. Les théologiens ont toujours cru supprimer ou atténuer les difficultés de la création, de la prédétermination et de la prescience en supprimant, avec le temps, la particule *pré;* mais cette petite particule n'est pas vraiment ce qui embarrasse. Il est aussi difficile de comprendre comment Dieu connaît ce que nous voulons hors du temps qu'au milieu du temps : Dieu peut-il *savoir* ce que *je* veux, ou même ce que *j'ai voulu*, si ce n'est pas lui qui le veut ? Voilà la difficulté, indépendante des questions de présent ou d'avenir ; elle porterait sur la *post*-science comme sur la *pre*science. Pour savoir ce que je veux, Dieu est obligé de *recevoir* mon action en dehors du temps, d'être passif par rapport à moi, fût-ce d'une passivité intemporelle. La difficulté subsiste dans le Kantisme même, bien que Kant dise : « — Si Dieu crée des noumènes et non des phénomènes, le fait que Dieu connaît leurs déterminations ne les rend pas nécessaires. » — On peut toujours repondre : — Quand le « noumène-Dieu » crée le « noumène-moi, » ou bien il le crée avec une certaine essence et un certain caractère intelligible, et alors c'est lui qui est la vraie cause de mes actes ; ou il le crée sans caractère intelligible, à l'état de volonté nue, et alors il

parlé. Aussi avons-nous vu Schopenhauer étendre la liberté intemporelle à tous les êtres. « L'homme, dit-il, ne fait jamais que ce qu'il *veut*, » à considerer sa volonté extemporelle, « et pourtant il agit toujours nécessairement », dans le temps. « La raison en est qu'il *est* déjà *ce qu'il veut*, car, de ce qu'il *est* découle naturellement tout ce qu'il *fait*. Si l'on considère ses actions *objectivement*, c'est-à-dire par le dehors, on reconnaît apodictiquement que, comme toutes celles des êtres de la nature, elles sont soumises à la loi de la causalité dans toute sa rigueur ; *subjectivement*, par contre, chacun sent qu'il ne fait jamais que ce qu'il *veut*. Mais cela prouve seulement que ses actions sont l'expression pure de son essence individuelle. *C'est ce que sentirait pareillement toute créature, même la plus infime, si elle devenait capable de sentir* (*Traité du libre arbitre*, p. 155 de la trad. fr.). » La responsabilité et la liberté s'étendent donc à tous les êtres : le serpent s'est donné à lui-même son essence de serpent, son *esse* venimeux, d'où dérivent son *operari* et ses morsures.

faut que je réponde à son acte créateur par un acte de volonté intemporelle, par ce que Schelling appelle un « choix extemporel » bon ou mauvais; mais comment Dieu peut-il connaître mon choix avec toutes ses conséquences temporelles, s'il n'y a pas action réciproque du créateur et de la créature, si la créature ne se retourne pas contre son créateur et ne le combat pas, ne le bat pas pour ainsi dire par un coup qui, pour être en dehors du temps, n'en est pas moins une défaite de Dieu, une passivité de Dieu ? La révolte des noumènes créés contre le noumène créateur ou n'aura pas de raison, ou aura une raison; dans le premier cas, elle sera l'œuvre d'une liberté d'indifférence attribuée aux noumènes, dont chacun sera une *tabula rasa* douée du pouvoir de dessiner sur soi à son gré une figure d'ange ou de brute ; dans le second cas, elle sera l'œuvre d'une *nature* intelligible, d'une *essence* donnée, et le créateur de cette nature, de cette essence, sera aussi le créateur des opérations qui en découlent nécessairement. Toutes les difficultés de la théologie subsistent donc aussi bien dans le monde extemporel que dans le monde temporel. En supprimant d'un coup le temps et l'espace, on n'avance point la solution d'un seul pas. On ressemble aux astronomes qui imaginaient un ciel de cristal pour soutenir les astres et en laisser passer la lumière, et qui étaient obligés d'ajouter un second ciel de cristal au premier, un troisième au second. Toute l'évolution du monde immobilisée et cristallisée dans le septième ciel, qu'on appelle avec Platon le monde intelligible, ne perd pas pour cela ses caractères, ses antinomies, ses nécessités : la vie éternelle elle-même n'est pas un sûr refuge pour la liberté.

Bien plus, on risque de substituer ainsi à la servitude mobile et changeante du temps une servitude éternelle et immuable, une sorte de damnation de la liberté. En nous enlevant le temps, on nous enlève précisément le seul espoir positif et pratique de délivrance ou de *progrès*. Si nous avons un caractère intelligible qui, une fois pour toutes, se fait bon ou méchant en dehors de la durée, tout notre progrès apparent ne consiste plus qu'à analyser, à dérouler, à révéler peu à peu en ce monde sensible la synthèse du monde intelligible. Notre destinée, nous la dictons en dehors du temps, et le temps ne fait que tourner une à une les pages du livre sans y pouvoir changer un mot. Aussi avons-nous vu Schopenhauer déduire de la liberté intemporelle la « parfaite inutilité » de la morale, des préceptes et du devoir. Si la morale était jamais utile, ce serait en dehors du temps, dans cette décision idéale

proposée aux noumènes créés : — Serez-vous des loups ou des agneaux ? Serez-vous César ou serez-vous Brutus ? — C'est dans la vie intemporelle que nous franchissons le Rubicon : une fois que nous le franchissons, il n'y a plus moyen de revenir en arrière. Tous les sermons des moralistes et de Kant lui-même n'y peuvent rien. Ce n'est plus, il est vrai, une *pré*destination, car il n'y a pas là d'avant ni d'après ; mais c'est bien mieux : c'est une destination pure et simple, une destinée éternelle et fixe, comme les relations des astres dans le ciel fixe des anciens : le temps n'y saurait rien modifier, et nous aurions beau entasser les siècles sur les siècles, nous ne changerions pas notre caractère intelligible. César reste toujours César : il franchit le Rubicon toute sa vie ; même au moment où il semble hésiter, il est en train de faire le pas décisif ; son passé et son avenir sont présents et se font maintenant ; ou plutôt, il n'y a ni maintenant, ni avant, ni après : cela *est*, et voilà tout. Dès lors, s'il y a chute et conversion dans le temps, il faut admettre la coexistence de ces deux contraires au-dessus du temps ; il faut admettre que, en dehors du temps, nous choisissons tout ensemble d'être méchant et bon ; nous péchons et nous nous convertissons d'un coup. Mais, encore une fois, à quoi sert que vous placiez dans un monde intelligible tout ce qui est au sein du monde sensible, si en définitive tout s'y passe de la même manière avec cette différence unique d'aspect : *sub specie æterni ?* Doubler la chose à expliquer, vous redira sans cesse Aristote, ce n'est pas l'expliquer.

Nous n'ignorons pas que Kant, comme Platon, n'a pas eu simplement l'intention de *doubler* le monde pour l'expliquer ; on peut même dire, en un certain sens, que Platon et Kant ont voulu *nier* le monde ou du moins la réalité du monde, pour réduire par cela même la nécessité et la matière à une simple apparence, comme les ombres de la caverne. A vrai dire, l'intelligible est, dans la pensée de Kant, le contraire du sensible, en ce sens que tout s'y passe contrairement aux lois des phénomènes et de l'entendement. Dans le déterminisme sensible, mon action est faite par l'univers ; dans la causalité intelligible, c'est moi qui la fais. — Mais, nous l'avons vu, je ne puis vraiment la faire que si je fais l'univers même, car il faut, pour être libre, que j'échappe à la « causalité réciproque universelle, » et je n'ai d'autre moyen d'y échapper que d'être moi-même au fond cause universelle, comme le croit Schopenhauer ; il faut que j'accepte, en quelque sorte, la responsabilité de l'univers. Noble pensée, sans doute, et noble sentiment, qui a sa vérité et son utilité tant que je conçois le monde in-

telligible comme un pur *idéal* et une *fin* à attendre, mais non si je le conçois comme une réalité immédiate et éternelle. Dès que je réalise le monde intelligible, je tourne de nouveau dans le dilemme où nous avons vu se débattre toute théologie : ou répéter le monde pour l'expliquer, ou nier le monde pour l'expliquer. Tautologie ou contradiction, toujours la même alternative qui recommence : si l'intelligible est le sensible sous une forme éminente, il est au fond la même chose; s'il est le sensible coexistant avec son contraire en dehors du temps, la nécessité devenant liberté, l'individu devenant cause de l'univers, il est une contradiction réalisée. Faire *coexister* les contradictions dans l'éternel au lieu de les faire se *suivre* dans le temps, ce n'est pas lever les contradictions : le Sosie de l'éternité n'est pas plus clair, il est seulement plus contradictoire que le Sosie du temps. Il faut donc toujours, en dernière analyse, que vous replaciez le *progrès* même et aussi la chute dans l'*immuable*, la causalité phénoménale dans la causalité nouménale, c'est-à-dire des moments dans l'éternel et du temps dans l'intemporel. Nous nous croyions affranchis de la durée et du mal; ils reparaissent toujours sous une forme intelligible, et de plus c'est le même *ordre* ou *désordre* intelligible, la même *nécessité* intelligible. Vous nous faites simplement regarder les choses par le petit bout de la lunette, où tout est tellement rapetissé qu'il semble que tout tient en un point; mais c'est encore le même univers en raccourci, quoique vous le prétendiez changé radicalement. Vous dites que ce qui était nécessaire devient libre ; pourquoi ne diriez-vous pas aussi que ce qui était douleur devient joie? Changer les dimensions de la nécessité ou de la nature, ce n'est pas en changer l'essence. Tel est pourtant l'inévitable écueil de la théologie, et c'est aussi, nous l'avons vu, l'écueil de Kant. Le Kantisme est la religion *hors* des limites de la raison ; Kant est le plus sublime et le dernier des Pères de l'Eglise.

La morale transcendante aboutit à des difficultés semblables en ce qui concerne le principe suprême du bien moral. Ou vous laissez le principe transcendant à l'état de pur mystère (et c'est là ce qui est le mieux d'accord avec la nature indéterminable des choses en soi) ; mais alors vous n'avez pas plus le droit de l'appeler le bien que le mal, la beauté suprême que la suprême laideur, l'esprit pur que la pure matière, l'être que le non-être : vous n'en pouvez donc faire le principe positif d'une morale ; il ne peut et ne doit figurer dans la pratique, tout comme

dans la spéculation, que comme principe purement *limitatif* et *restrictif*. Ou bien, au contraire, vous vous efforcez de déterminer symboliquement ce dont la nature est précisément d'être indéterminable ; et alors, comment préférer un symbole à un autre, une religion à une autre, sinon pour des motifs empruntés à une tout autre considération que celle du *noumène*, à des considérations psychologiques, sociales, naturelles, à un point de vue immanent, non plus transcendant ? Ce ne sont pas seulement les éclectiques, comme on le leur a reproché, mais encore les kantiens qui admettent, au delà du positif que fournit l'expérience, un je ne sais quoi dont on ne peut rien affirmer que ce qu'on emprunte à ce positif de l'expérience.

Le concours d'un être surnaturel à notre œuvre de moralité, concours sur lequel on prétend fonder notre espérance morale, n'est pas plus manifeste que celui de la nature même, puisque la nature est sa seule révélation possible ; si donc on l'admet, c'est comme une sorte d'expédient mécanique au service de la morale, *deus ex machina :* le drame universel menaçant d'avoir un dénouement trop triste, on fait descendre du ciel, par un coup de théâtre, le dieu capable de le mieux dénouer. Ce dieu est la représentation tout anthropomorphique de l'harmonie que nous voulons réaliser et que nous supposons réalisable entre la direction de la nature et la direction de notre propre pensée : pour qu'elle soit *réalisable*, disent les théologiens, il faut qu'elle soit déjà *réalisée*. Au fond, Dieu est la personnification symbolique de la nature même, telle que nous nous la représentons en sa réalité ultime et non dans ses apparences momentanées ; il est en dernière analyse une condensation de la nature : *deus ex natura, ex homine*. Dès lors, cette hypothèse nous ramène en face de l'éternelle antinomie des théologiens : d'une part, si l'idéal était une puissance d'amour et de bonté déjà réelle en sa plénitude, cette puissance devrait être non pas seulement réalisable, mais réalisée en tout et partout pour être vraiment l'idéal en sa perfection ; d'autre part, si elle était réalisée partout, elle n'aurait plus rien à faire (1). — Mais, disent les kantiens et les platoniciens, vous vous figurez à tort le royaume de Dieu dans l'avenir : cet avènement futur n'est qu'une projection dans le temps de ce qui est déjà dans l'éternité ; lorsqu'il s'agit de choses supérieures au temps, il n'y a plus lieu de distinguer la possibilité de l'existence ; d'où il faut

(1) Voir livre VII, ch. III.

conclure que les choses de ce genre sont ou chimériques ou déjà *réelles.* — Précisément, répondrons-nous, elles ne sont pas réelles, car tout le bien possible, tout l'idéal n'est pas réalisé; donc, d'après votre raisonnement, le bien éternel et l'idéal éternellement réalisé est chimérique. Hypothèse pour hypothèse, il est encore plus simple de s'en tenir à cette *puissance* de *perfectibilité* préalablement admise par vous-mêmes au sein de la nature, que de remonter à une *actualité* de *perfection* qui n'est conçue comme réelle qu'à la condition de devenir imparfaitement puissante ou imparfaitement bonne.

C'est donc toujours au point de vue immanent qu'on est à la fin obligé de revenir. C'est à ce point de vue qu'on peut se demander s'il est possible de concevoir une croissante domination de la pensée sur la nature, une croissante union des volontés aujourd'hui aveuglément divisées. Le problème universel apparaît alors comme analogue au grand problème de l'économie politique : l'association. La question cosmologique est au fond la même que la question sociale. Le pur idéal, ce serait que la totalité universelle des êtres devînt une société consciente, unie, heureuse. La théologie, se transportant d'avance au bout de la perspective, éternise l'avenir. L'art — et c'est là ce que nous admettons avec les partisans de la morale esthétique, — nous donne le pressentiment et l'avant-goût de cet idéal, d'ailleurs inaccessible en sa perfection. La morale, cet art des mœurs, nous le fait vouloir de préférence à tout le reste et nous en fait commencer la réalisation dans la société humaine. Enfin, la métaphysique en conçoit une réalisation plus étendue et plus complète dans le monde entier; mais ses vrais motifs d'espérance ne sont pas hors de la nature. C'est après tout dans le monde même que doit se trouver la force qui rendra le progrès possible. Cette force, selon nous, est la conscience. Elle prend deux formes: l'une inférieure, la *sensation;* l'autre supérieure, l'*idée.* La nature a ainsi en soi-même son ferment. Tantôt c'est l'idée encore égoïste de l'utilité personnelle, tantôt c'est l'idée désintéressée du beau, tantôt c'est celle du bonheur universel, qui nous détache encore davantage du *moi.* En concevant le mieux, l'idée réalise le mieux et se réalise elle-même, au moyen d'une transformation des forces qui, par rapport à l'état antérieur, est à la fois mécaniquement équivalente et moralement progressive (1).

L'optimisme spiritualiste, pour justifier (bien incomplète-

(1) Voir livre VII, ch. v.

ment) la bonté suprême dont il affirme l'existence réelle, est forcé de soutenir lui-même, contre les pessimistes, que le monde n'est pas radicalement voué au mal et incapable de progrès; les spiritualistes aboutissent donc, dans l'ordre de « l'*immanence* », à la même hypothèse que tous les autres adversaires du pessimisme. Dès lors revient notre question : à quoi bon ajouter à l'hypothèse admise en commun une hypothèse *transcendante* qui, comme nous l'avons montré, change de simples difficultés relativement à l'inconnu en de franches contradictions relativement à l'inconnaissable? Multiplier les difficultés, ce n'est pas les résoudre. Quant au pessimisme absolu, qui déclare impossible l'harmonie progressive de la nature et de l'idéal, il ne donne pas de son désespoir des raisons plus rigoureusement démonstratives que ne le sont les arguments de l'optimisme absolu. Sans méconnaître ce qu'il y a de triste et même, comme le dit Bahnsen, de tragique dans l'existence, nous pouvons cependant concevoir des motifs d'espérance à côté et peut-être au-dessus des motifs de crainte. Si l'idéal était en antithèse essentielle et irréductible avec la réalité, comme le croient les pessimistes, non seulement ce serait chose inutile de *vouloir* cet idéal et on y perdrait sa peine, mais sans doute on n'arriverait même pas à le *concevoir*. Du moins la conception de l'idéal en est-elle une première réalisation. Et cette conception ne reste jamais abstraite : elle exerce une action réelle, une action libératrice sur l'être en qui elle s'est produite et sur le milieu où il vit. Puisqu'en fait l'idéal peut être conçu par l'être, puisque la pensée en le concevant le réalise peu à peu, puisqu'il agit ainsi comme une force et pénètre dans le domaine des faits positifs, il est difficile d'admettre l'antipathie absolue que les pessimistes affirment entre l'idéal et le réel. Ces deux extrêmes peuvent d'abord se toucher *en nous*, et le moyen terme de leur union en nous, ce sont les « idées-forces », principes directeurs sur lesquels nous essaierons peut-être un jour de fonder une philosophie des mœurs : idées de liberté individuelle et universelle, de désintéressement, d'amour, ou, sous la forme sociale, de fraternité, de société universelle. De plus, les pessimistes eux-mêmes ne s'accordent-ils pas avec toutes les grandes doctrines contemporaines pour placer au fond de la réalité une sensibilité et une volonté plus ou moins semblables aux nôtres, une activité capable de sentiment et, dans un milieu favorable, d'idées? S'il en est ainsi, les pessimistes reconnaissent implicitement qu'en dehors de nous, et non pas

seulement en nous-mêmes, il y a un moyen terme d'union progressive entre l'idéal et le réel : c'est la présence en toutes choses d'une sensibilité latente, d'une pensée virtuelle analogue à la nôtre, d'une activité ayant mêmes lois et même ressort intérieur. La foi mystique est elle-même réductible à cette induction scientifique et méthaphysique. Produit de la nature, l'homme peut avoir des raisons naturelles de croire que sa pensée et sa volonté réfléchies ne sont pas en une essentielle antinomie avec le mouvement spontané de la nature. La fleur est au fond de même essence que le tronc qui la porte, que la sève qui la nourrit, que le sol en apparence inerte qui vient condenser en elle ses puissances de vie, de beauté, de fécondité. La pensée, semble-t-il, est la fleur du monde, mais une fleur consciente et capable, en se connaissant, de s'embellir elle-même, de dépasser son présent par l'idée de l'avenir, et de se faire ainsi le germe d'un épanouissement supérieur.

La métaphysique des mœurs, telle que nous la concevons, devrait donc renfermer deux parties distinctes : l'une où elle s'accorderait avec le naturalisme contre les optimistes, l'autre où elle s'accorderait avec l'idéalisme contre les pessimistes. La première serait une partie *positive*, comprenant des faits naturels et indéniables pour le naturalisme même : parmi ces faits, on étudierait spécialement l'action naturelle des idées, leur force efficace dans l'homme et dans la nature. La seconde partie, tout inductive et *conjecturale*, serait une doctrine d'espérance fondée sur la première : — l'espérance que la réalité pourra devenir de plus en plus semblable à l'idéal, que la société universelle se réalisera de plus en plus par les progrès de la science et de la puissance inhérente à la science même. L'apparition de la pensée réfléchie et de la volonté morale marque, dans l'histoire du monde, le moment critique où le monde prend conscience de ce qu'il *devrait* être, et où il commence par là sa propre transformation.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE IV

LA MORALE KANTIENNE

LIVRE V

LA MORALE PESSIMISTE

LIVRE VI

LA MORALE SPIRITUALISTE

LIVRE VII

LA MORALE ESTHÉTIQUE ET MYSTIQUE

LIVRE VIII

LA MORALE THÉOLOGIQUE

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE Ve EUG. BELIN ET FILS.



